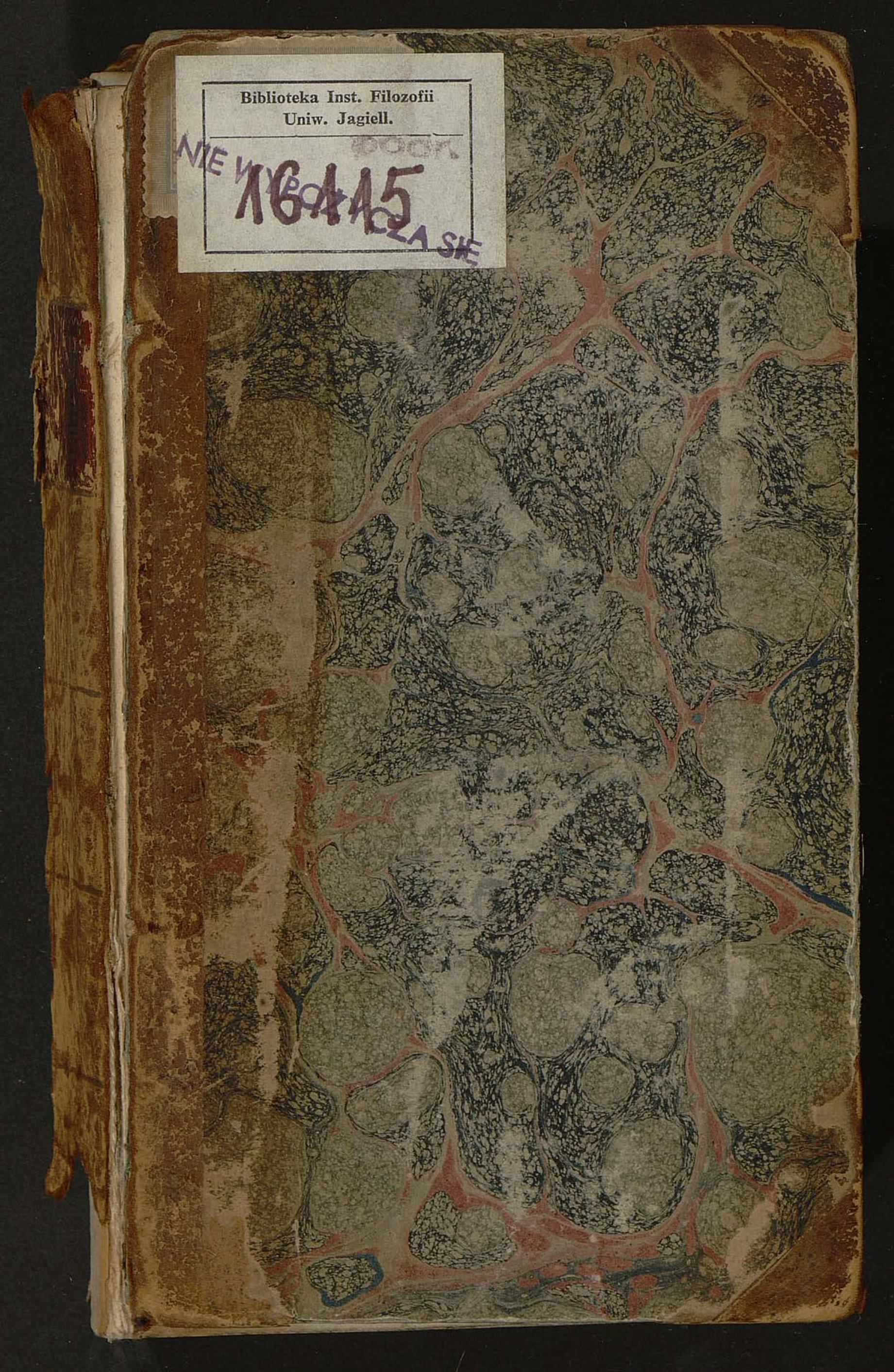
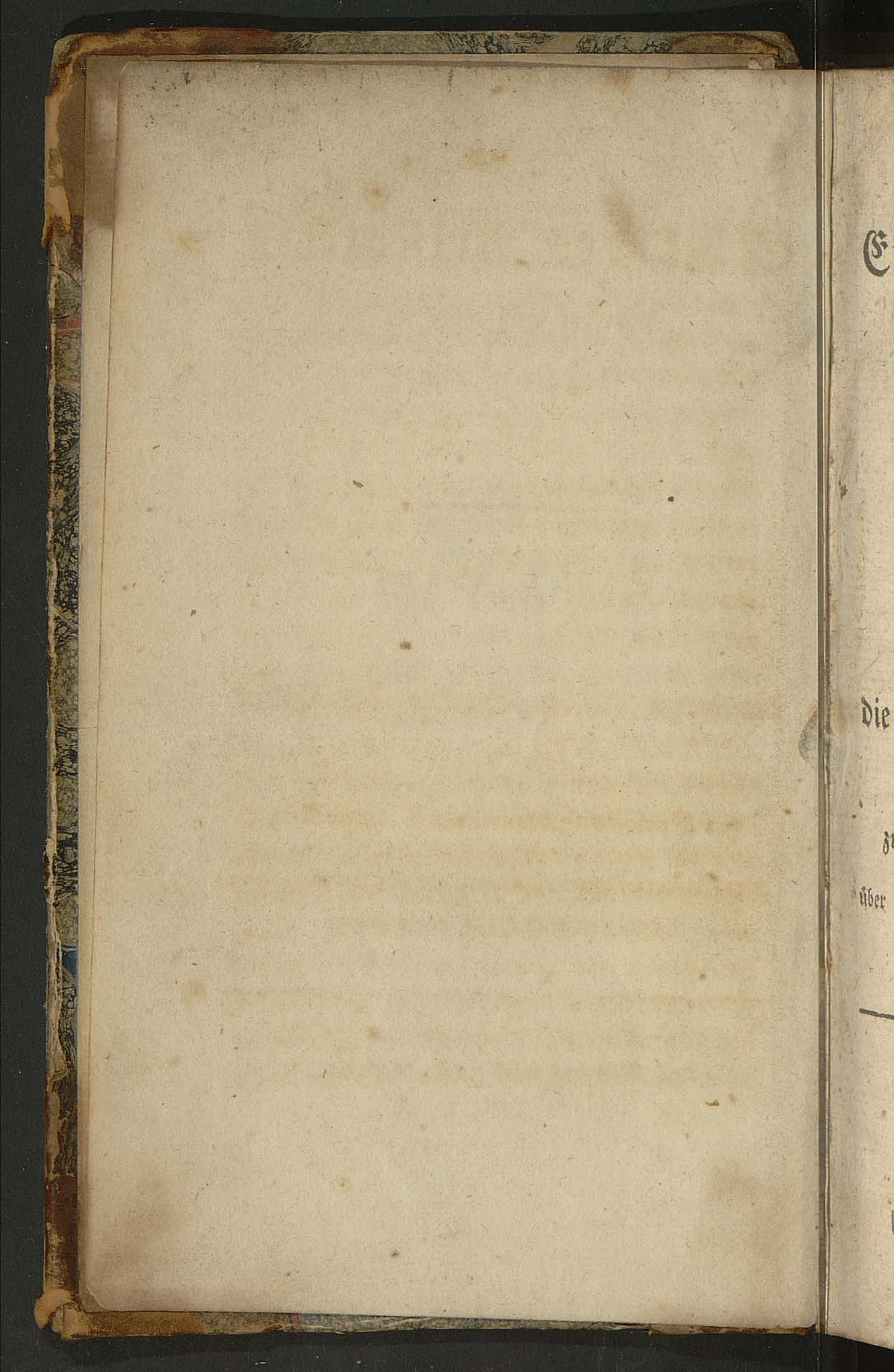



V
B
J
C
588831
I
Mag. St. Dr.



Die

Ethik des Aristoteles

übersetzt und erläutert

von

Christian Garve.

Erster Band

enthaltend

die zwey ersten Bücher der Ethik

nebst einer

zur Einleitung dienenden Abhandlung

über die verschiednen Principe der Sittenlehre, von Aristoteles an bis auf unsre Zeiten.

Breslau,
bey Wilhelm Gottlieb Korn.
1798.

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem Publikum die Uebersetzung von den beyden ersten Büchern der Moral des Aristoteles, mit Erläuterungen, welche jedem Kapitel angehängt sind. Den Anfang aber macht eine Abhandlung, in welcher ich zuerst das Princip des Aristoteles, welches er in diesem Werke zum Grunde legt, und auf die Entwickelung der einzelnen Pflichten anwendet, kurz dargestellet und geprüft habe; und in welcher ich sodann das Moralsystem seines Lehrers Plato und die Systeme der Philosophen, seiner Nachfolger, bis auf unsre Zeiten, Kants große Reform in dieser Wissenschaft mit eingeschlossen, durchgegangen bin und zum Theil mit dem Aristotelischen Principe verglichen habe. Dieser zwey-

te Theil ist, für die Bestimmung dieser Abhandlung, als Einleitung zum bessern Verständnisse der Aristotelischen Moral zu dienen, vielleicht unnöthig, wenigstens zu ausführlich. Ich habe indeß geglaubt, daß, wenn ich meine Leser mit den moralischen Begriffen und Meinungen der aufgeklärtesten Männer in den verschiednen Zeitaltern bekannt machte, und ihnen die Mannigfaltigkeit der Ansichten zeigte, unter welchen sich die von Aristoteles behandelten Gegenstände dem menschlichen Gemüthe darstellen, ich die Lesung des alten Philosophen durch die mannigfaltigen Vergleichungen, zu welchen ich dadurch Anlaß gebe, nützlicher machen würde.

Ich wollte zuerst diese Abhandlung an das Ende des zweyten Buches von Aristoteles, als einen Exkursus zu diesem Buche setzen, weil in diesem zweyten Buche Aristoteles selbst sein Princip den Lesern zuerst bekannt macht, und durch Erklärungen und Beyspiele erläutert. Die Weitläuftigkeit der Abhandlung ist Ursache, daß ich ihren Platz verändert und sie der Uebersetzung vorange-

schickt habe. Daraus ist vielleicht die Unbequemlichkeit entstanden, daß meine Beurtheilung des Aristotelischen Princips die Erläuterungen, welche dieser Philosoph selbst im zweyten Buche davon giebt, hin und wieder voraussetzt. Der Leser wird dieser Unbequemlichkeit leicht abhelfen können, wenn er die Kapitel des zweyten Buches, welche von dem Princip der Mittelmäßigkeit handeln, früher liest, als er diese Abhandlung anfängt.

Man hat sich viel über die Regeln einer guten Uebersetzung gestritten. Ich glaube, daß Verständlichkeit die erste Tugend eines Uebersetzers sey; daß die Kürze ihr nachstehen müsse; und daß die Uebereinstimmung mit der Manier des Autors nur ein Nebenzweck sey, der nie vollkommen erfüllt werden kann, und oft höhern Zwecken schadet. Ich habe mich gefragt, wie ich wünschte in zweytausend Jahren übersetzt zu seyn, wenn der thörichte Gedanke mir einkäme, daß bis dahin die Produkte meines Geistes sich erhalten könnten: und

ich habe mir geantwortet, daß, je größer der Abstand zwischen mir und den alsdann lebenden Menschen, meiner Sprache und ihrer Sprache seyn würde, ich um desto williger meinem Uebersetzer die Freyheit liesse, mit meinen Ausdrücken alle Veränderungen vorzunehmen, wodurch meine Gedanken seinen Zeitgenossen deutlicher werden könnten. Wenn er in meine Ideen eingedrungen wäre, und diesen volle Gerechtigkeit hätte widerfahren lassen, so würde ich ihm gerne erlauben, sie selbst mit ganz andern Worten auszudrücken.

Meine Uebersetzung ist, ich gestehe es, bisweilen zur Paraphrase geworden; besonders wenn ein Denn, Also, und andre Conjunktiven dieser Art eine solche Verbindung der Sätze anzeigten, die schlechterdings nicht in den wörtlich ausgedrückten Sätzen, aber die sehr richtig in den Ideen des Aristoteles lag. In solchen Fällen wollte ich diese Ideen selbst dem Deutschen Leser darlegen, und dieß konnte ich, ohne von mir eingeschobne Zusätze, nach meiner

Meinung, nicht thun. Vielleicht irre ich mich überhaupt, wenn ich diese Pflicht oder dieses Recht dem Ueberletzer zuschreibe: vielleicht habe ich mich in Absicht der einzelnen Stellen geirrt, bey welchen ich solche Umschreibungen für nothwendig hielt. In beyden Fällen bitte ich den gelehrten Leser um Nachsicht. Der ungelehrte, (ich meine den, welcher nicht Griechisch versteht,) wird mir gewiß eher verzeihen, wenn er eine Idee von mir erhält, die er dem Aristoteles zuschreibt; als wenn er überhaupt gar keine deutliche Idee aus einer Stelle herauszubringen weiß.

Diejenigen, welche verlangen, daß der Uebersetzer ihnen nicht nur den Geist sondern auch die Manier des fremden Autors in ihrer Sprache wiedergeben soll, scheinen Recht zu haben: weil sie nur dann erst einen völligen Ersatz von demjenigen bekommen, was sie dadurch verlieren, daß sie den alten Autor in seiner Sprache nicht lesen können. Aber sie wissen nicht immer, ob sie nicht etwas unmögliches fordern. Doch

vieles scheint unmöglich — in den Sprachen sowohl als in andern Sachen, — bis das Genie erscheint, welches die Kräfte besitzt, die Schwierigkeiten zu überwinden.

Wir haben jetzt den Anfang eines Meisterwerks im Fache der Uebersetzungen, durch die Schlegelsche Verdeutschung des Shakespear erhalten. Worte und Wendungen sind in derselben genau beybehalten; der Genius unsrer Sprache ist nicht verletzt, Verse sind in gleichem Sylbenmaße, doch verständlich und geistreich, übergetragen; die niedrigsten Possen haben ihren Charakter als geschmacklose Possen, und den ihres Urhebers, als eines Originalgeistes behalten. Wer so übersetzen kann, läuft ohne Zweifel demjenigen das Ziel ab, der, mit Aufopferungen der Eigenheiten des Autors, nur dessen Ideen mit Deutlichkeit ausdrückt. Ich habe gethan, was ich gekonnt habe; und — weil doch jeder Mensch sich gerne selbst entschuldigt: so will ich sagen, daß vielleicht in den Subtilitäten der Schulphilosophie sich die eine Sprache weniger nach

der andern beugen läßt, als in den Subtilitäten der Shakespearschen Possenreißerey, und selbst als in denen seiner erhabnen Muse.

Ich kehre zu meiner Uebersetzung und den Erläuterungen über die zwey ersten Bücher derselben zurück. Außer der Absicht, den Sinn des Autors klärer zu machen, hatten sie noch eine zweyte: nähmlich die Vorstellungen desselben zu entwickeln und bisweilen mit Vorstellungen neuerer Philosophen zu vergleichen. Diese Arbeit wird, auf den Fall, daß ich den folgenden Büchern keine solche Erläuterungen mehr beyfügen kann, der Leser allerdings selbst übernehmen müssen. Vielleicht aber können ihm dann die Anmerkungen, welche ich zu diesen beyden Büchern hinzugefügt habe, als Beyspiele und Leitfäden seiner Meditation, auch für die folgenden Bücher, dienen. Man muß bey der Lesung der alten Philosophen, um sie sich nützlich, oder auch nur um sie angenehm zu machen, immer beyde Absichten vereinigen: — die Gegenstände selbst aus ihnen kennen zu lernen, — wozu Aristoteles sehr viele Gelegenheit giebt,

und dann — die Geschichte des menschlichen Geistes und der Philosophie zu studiren. Dieß kann nicht besser geschehen, als indem man den Inhalt und den Vortrag des alten Denkers mit den Ideen und der Vorstellungsart derjenigen unter unsern jetzigen Philosophen vergleicht, die im übrigen dem Aristoteles an Geist, Kenntniß und dem Vermögen, Dinge tief zu durchforschen am ähnlichsten sind. Die Werke solcher Schriftsteller können zum Maßstabe von dem Grade des Lichts und der Einsichten dienen, welche in jedem Zeitalter geherrscht haben: sie können zugleich zeigen, wie weit die Menschen, in der Geschicklichkeit, abstrakte Ideen deutlich auszudrücken, fortgerückt sind. Sie können endlich sogar das Eigenthümliche dieser verschiednen Jahrhunderte, in Absicht der Gesetze, der Sitten, und selbst der Moden, in diesen kleinern Spuren aufdecken, welche von den Geschichtschreibern übersehen werden: denn die politische und gesellschaftliche Lage des Schriftstellers hat einen unstreitigen Einfluß auf seine Werke. — Unterläßt man diesen vergleichenden

Blick auf die späteren und besonders auf unsre Zeiten: so kann es nicht fehlen, daß viele Stellen und ganze Theile der besten Schriften eines Aristoteles und Plato uns durch die Gemeinheit der Ideen, welche sie weitläuftig ausführen, und durch die umständlichen, oft sophistischen Beweise, durch welche sie Sätzen Gewißheit geben wollen, an welchen bey uns kein Mensch zweifelt, oder die alle Welt verwirft, langweilig und zuweilen unerträglich werden.

Diejenigen, welche in dem Werke des Aristoteles ein vollständiges und zusammenhängendes System der Moral, nach den Forderungen unsrer Zeit, oder die, welche ein angenehm geschriebnes und durch Inhalt und Form allenthalben gleich anziehendes Werk erwarten, werden, schon dieser betrognen Erwartung wegen, ein ungünstigeres Urtheil über meinen Autor fällen, als der unmittelbare und natürliche Eindruck seiner Schrift auf sie veranlassen würde. Diejenigen hingegen, welche die Produkte eines großen philosophischen Genies gerne auch aus solchen Zeiten kennen lernen wol-

len, wo der Zustand der Wissenschaften im Ganzen noch unvollkommen war, und die sich leere und ermüdende Spekulationen nicht abhalten lassen, den folgenden oft sehr lehrreichen Untersuchungen ihre Aufmerksamkeit zu schenken; diese werden vielleicht selbst ihre Hoffnungen übertroffen und die Lesung meines Aristoteles, so wie sie mir erscheint, — zuweilen äußerst angenehm finden.

Die Untersuchung, ob die Nikomachischen Bücher von den Sitten ächt und von der Hand des Aristoteles selbst sind, scheint mir gänzlich unnütz, und zugleich völlig unausführbar zu seyn. Daß des Aristoteles Manier zu philosophiren, so weit wir sie aus den Schriften, welche ihm am gewissesten zugeschrieben werden, z. B. aus seiner Poetik kennen, in unserer Moral herrsche; daß sie eines der sachreichsten, in den Untersuchungen gründlichsten, in den Resultaten lehrreichsten, in den Abschriften am besten erhaltnen Werke des Aristoteles sey, liegt am Tage, und wird, hoffe ich, den Le=

fern auch in der Uebersetzung klar werden. Was brauchen wir weiter? Ob es ein Schüler des Aristoteles sey, der diese Belehrungen von seinem Meister erhalten und uns mitgetheilt habe, oder ob Aristoteles unmittelbar die Feder führte, dieß können wir auf keine Weise wissen, wofern wir nicht gleichzeitige Zeugen haben; woran es uns, so viel mir bekannt ist, *) fehlt: und dieß haben wir nicht nöthig zu wissen, um denjenigen Nutzen aus dieser Lektüre zu ziehn, welchen die Alten gewähren sollen. Diejenige Kennerschaft aber, welche bey alten Autoren, wie bey alten Gemählden, Originale von vortrefflichen Kopien unterscheiden will, traue ich kaum irgend jemanden, am wenigsten mir selbst zu.

Meine Hülfsmittel sind, außer einer fleißigen und aufmerksamen Lektüre meines Autors, nur wenige gewesen. Die lateinische Uebersetzung des Dionysius Lambinus ist mit Verstand und mit Kenntniß beyder Sprachen gemacht; und seine Anmerkungen sind nicht immer unentbehrlich oder sehr

---

*) Mein jetziger Zustand hat mir nicht erlaubt, neue litterarische Forschungen über diesen Gegenstand anzustellen; und ich werde also Belehrungen und Berichtigungen hierüber von denjenigen, welche durch mehr Hülfsmittel als ich unterstützt, diesem historischen Theile der Litteratur ihre Muße schenken können, mit Vergnügen annehmen.

wichtig, aber sie sind doch belehrend. Ein griechischer ungenannter Ausleger aber, den Daniel Heinsius zu Leiden 1607 herausgegeben hat, hat mir am meisten genutzt, die schweren Stellen der Urschrift zu verstehen. Dieser spätere Grieche ist in den Sinn seines Autors vollkommen eingedrungen, und er stellt ihn mit großer Klarheit dar. Die Lektüre der alten Griechischen Philosophen würde sehr erleichtert werden, wenn wir viele Griechische Commentare, aus den neuern Zeiten, von diesem Geiste hätten.

Ob ich gleich nicht weiß, und es in dem gegenwärtigen Augenblicke unwahrscheinlich ist, daß ich selbst alle Bücher dieser Moral des Aristoteles herausgeben, und mit ähnlichen Erläuterungen begleiten werde: so darf der Leser doch nicht fürchten, hier bloß das Bruchstück eines Werks zu empfangen, welches niemahls vollendet werden wird. Die Uebersetzung, welche doch hier die Hauptsache ist, liegt völlig fertig: und meine Freunde, ohne deren Hülfe mir auch die Herausgabe dieses Theiles unmöglich gewesen wäre, werden gewiß, Statt meiner, und besser als ich, die Bekanntmachung derselben besorgen.

Inhalt
des ersten Theils.

Seite.

Darstellung

der

verschiedenen Moralsysteme

von Aristoteles an bis auf Kant.

Anmerk. für den Buchbinder:

Meine Absicht in diesem Aufsatze ist, das Princip der Aristotelischen Moral, deren Uebersetzung ich meinen Lesern liefere, und zu welcher eigentlich dieser Aufsatz als ein Excursus gehört, im Allgemeinen zu beurtheilen. Ich werde zuerst die Wahrheit des Satzes: daß die Tugend in der Mitte zwischen zwey Extremen liege, — und die Brauchbarkeit desselben zu einem allgemeinen Princip beurtheilen. Ich werde hierauf, um diese Beurtheilung auch denjenigen Lesern, welche mehr die Principien der Sittlichkeit überhaupt, als den Aristoteles, kennen lernen wollen, interessant zu machen, die Untersuchung einiger der vornehmsten Moralsysteme, die seit der Zeit des Aristoteles unter den Philosophen berühmt geworden sind, folgen lassen; an deren Spitze ich aber doch noch das System seines Lehrers Plato setzen will, weil Aristoteles viele seiner Ideen aus diesem Systeme schöpft, und auf andere kommt, indem er es zu widerlegen sucht.

I.

Beurtheilung des Aristotelischen Princips.

1.

Zuerst also: ist es wahr, daß das Wesen der Tugend darin zu setzen sey, die Mitte zwischen zwey fehlerhaften Extremen zu halten, wovon das eine in einem Uebermaße, das andere in einem zu geringen Grade desjenigen Triebes oder Bestrebens, welches bey der Handlung zum Grunde liegt, bestehe?

Dieß ist augenscheinlich von allen Pflichten der Mäßigung wahr, welche von der Moral des Menschen den größten Theil, wenigstens die Grundlage, ausmachen. Ein Mensch, der sich vollkommen beherrschte, und seine sinnlichen Neigungen in steter Ordnung hielte, würde wenig Vorschriften mehr nöthig haben, um klug, gerecht, oder zu gehöriger Zeit tapfer zu handeln. Aber was gehört nun dazu, um seine sinnlichen Triebe zu beherrschen: oder vielmehr, welches ist die Regel der Ordnung, wonach die Schranken zu bestimmen sind?

Einmahl, diese Triebe kommen von der Natur her: und sie hat dieselben dem Menschen nicht umsonst gegeben. Sie sind ihm nützlich und nothwendig. Ohne die Liebe zum Vergnügen und den Abscheu vor dem Schmerz, ohne sinnliche Liebe und sinnliche Abneigung, ohne Furcht vor der Gefahr und ohne den Trieb nach Selbsterhaltung, ohne eigennützige und gesellige Neigungen, wäre er nicht einmahl ein lebendiges Wesen, und könnte noch weniger ein vernünftiges seyn. Die Vollkommenheit des Menschen, sowohl in Ansehung seines Charakters überhaupt, als in Ansehung jeder einzelnen Handlung insbesondere, erfordert durchaus, daß jene Triebe nicht nur vorhanden, sondern auch in einem g e w i s s e n G r a d e vorhanden und wirksam seyn müssen. So wie der Körper desjenigen Thieres nicht gesund seyn kann, in welchem die Neigung zu Speise und Trank sich zu gehöriger Zeit nicht einfindet: so kann auch die Seele desjenigen Menschen nicht gesund seyn, welche gar keine oder eine zu geringe Neigung zum Vergnügen und wenig oder gar keinen Widerwillen gegen den Schmerz hätte. Es giebt also einen Defect, oder ein fehlerhaftes z u W e n i g in Absicht der sinnlichen Neigungen.

Zweytens zeigt aber von der andern Seite die gemeinste Erfahrung, daß die menschliche Tugend und Glückseligkeit keinen größern Feind habe, als

die Ausschweifungen des sinnlichen Vergnügens, als die Abneigung von jeder zu übernehmenden Mühe oder Unannehmlichkeit, auch wenn dieselbe unumgänglich nothwendig ist, um größere Uebel zu vermeiden, oder den Besitz größerer Güter zu sichern, als endlich das Uebermaß des Ehrgeitzes und der Geldbegierde, wodurch der Mensch am meisten mit den Rechten Anderer in Widerspruch geräth. Schon die Gesundheit und das Leben des Menschen wird durch nichts so sehr in Gefahr gesetzt, als durch den übermäßigen Genuß von Speise und Trank, welcher immer nur seinen Grund darin hat, daß der Mensch der sinnlichen Lust, welche mit diesem Genusse verbunden ist, zu sehr nachhängt und seine Begierde darnach nicht in eben die Schranken einschließt, welche die Natur den Bedürfnissen seines Körpers gesetzt hat. Aber ein noch weit größeres Hinderniß für den Geist, sowohl bey den Bemühungen, welche er auf die Vermehrung seiner eignen Vollkommenheit, als bey denen, welche er auf die Ausübung seiner Pflichten wenden muß, ist unmäßige Begierde nach Vergnügen und den Mitteln zu demselben und Unmäßigkeit im wirklichen Genusse, und von der andern Seite unmäßiger Abscheu vor Beschwerden und Mühe, und mangelnde Standhaftigkeit mitten unter der einmahl übernommenen Arbeit oder Gefahr. Niemand kann im Rausche sinnlicher

Vergnügungen ein kluger und einsichtsvoller Mann werden. Und selbst ohne anhaltende, mühevolle und oft beschwerliche Arbeiten lassen sich weder Kenntnisse erwerben, noch die Kräfte des Geistes üben. Keines Menschen natürliche Rechtschaffenheit wird die Probe aushalten, wenn er von einer ungemessenen Geldbegierde angetrieben wird, sein Vermögen durch jedes Mittel zu vermehren, oder wenn ein ungezähmter Ehrgeitz ihn in jedem Mitbewerber um Rang und Macht einen Feind sehen läßt. Von Tapferkeit kann gar nicht mehr die Rede seyn, wo der Abscheu vor Schmerz und die Furcht vor Verwundung und Tod einmahl in der Seele herrschend geworden ist.

Also giebt es, in Absicht der sinnlichen Triebe und Empfindungen, ein zweytes fehlerhaftes Extrem, — das Uebermaß oder das Zu Viel in denselben.

Die Tugend der Mäßigung und Selbstbeherrschung kann also allerdings nicht anders ausgeübt werden, als durch die Erhaltung des Gleichgewichts zwischen zwey gleichsam streitenden Parteyen, zwischen einer gewissen Trägheit und Schläfrigkeit der sinnlichen Gefühle und Triebe, welche den Menschen unthätig und den Körper zum Dienste der Seele, die Sinnlichkeit zum Dienste der Vernunft weniger brauchbar macht, und zwischen einer übermäßigen Heftigkeit eben dieser Gefühle

und Triebe, welche die Vernunft verdunkelt und ihre Herrschaft völlig verkennt. Das Princip des Aristoteles setzt eine Wahrheit fest, welche spätere Philosophen, die Stoiker, verkannt haben, daß die Tugend keine völlige Unterdrückung der Leidenschaften fordere, daß es zur Vollkommenheit des Menschen eben so nothwendig sey, gegen die Reitze der Sinne empfindlich zu seyn, an schönen Gestalten und Farben Wohlgefallen zu finden, das Melodische in den Tönen, das Sanfte und Schmeichelnde in den Gefühlen, das Schmackhafte in den Speisen, nicht nur zu bemerken sondern auch zu begehren, als daß diese sinnlichen Reitze den Menschen nicht durchaus beherrschen, und daß er die Vergnügungen des Auges, des Ohrs, des Gaumens, und des ganzen Körpers, überhaupt nicht als ein Ziel ansehe, welches er ohne Aufhören ins Unendliche verfolgen dürfe. Aristoteles erkennt an, daß auch der tugendhafte Mann eine instinctartige Begierde nach dem Leben, nach Eigenthum und Vergrößerung desselben, nach Macht und Rang, d. h. nach der Erhabenheit über andere Menschen, so wie Abneigung und Furcht vor Tod, Armuth und Niedrigkeit haben könne und müsse: und er giebt mit Recht der Vernunft nur das Amt, diese Triebe und ihre Ausbrüche von beiden Seiten in Schranken einzuschließen und ihnen Ort, Zeit, schickliche Gelegenheit, Grad und Dauer ih-

rer Befriedigung anzuweisen. Diese Schranken sind freylich weder bey dem einen Menschen so, wie bey dem andern, noch in dem einen Falle so, wie in dem andern bestimmt. Der eine Mensch kann sich ohne Tadel sinnliche Vergnügungen erlauben, welche ein anderer sich aus Pflicht abschlagen muß, so wie bey einem gesunden Magen es erlaubt ist, mehr zu essen, als wenn man einen schwachen hat. Eben so können die Umstände der Zeit, unserer Lage, oder der einzelnen Handlung, welche wir eben vorhaben, uns bald eine größere Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen Begierden erlauben, bald eine engere Beschränkung gebiethen. Aristoteles war demnach in Verlegenheit, das Maß, welches die Vernunft den Begierden und Leidenschaften zu setzen hat, mit einem allgemeinen Worte zu bezeichnen. Er fand dazu kein besseres, als das der Mitte: weil dieß in der That in allen Fällen und bey allen Menschen das Gemeinschaftliche der Mäßigung ist, daß sie in keiner Sache zu viel oder zu wenig thut.

Durch diesen Ausdruck wurde das Princip gewissermaßen falsch; denn er deutet auf eine feste und immer gleiche Bestimmung, dergleichen es bey der Tugend der Mäßigung nicht giebt: aber es wurde durch diesen Ausdruck deutlicher, weil die Mitte gewiß auf die Vermeidung zweyer gleich tadelhaften Abwege, welche fast bey jeder menschli-

chen Handlung vorkommen, des zu Viel und des zu Wenig, augenscheinlich hinweist. Es ist nicht immer genau die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, zwischen Lüsternheit und Unempfindlichkeit, in der wir uns zu erhalten haben. Aristoteles sagt dieß in den letzten Kapiteln dieses Buchs ganz ausdrücklich. Unsere Tapferkeit darf sich zuweilen der Verwegenheit nähern; und unsere Mäßigung muß zuweilen bis zur völligen Enthaltsamkeit sich einschränken. Aber in allen Fällen wird immer von beyden Seiten eine Gränze seyn, welche zu überschreiten, Unsittlichkeit und Thorheit ist.

2.

Wenn wir aber auch von der Unbestimmtheit des Aristotelischen Princips, oder vielmehr von der falschen Bestimmung, welche es in manchen Fällen der Tugend der Mäßigung giebt, absehen: — ist dann die Mäßigung die einzige Tugend des Menschen? und sind alle übrigen Tugenden eben so leicht unter die Idee einer mittlern Entfernung von zwey entgegengesetzten Abwegen, von einem Zuviel und Zuwenig zu bringen?

Giebt es nicht Vollkommenheiten, die ohne Maß und Ziel verfolgt werden dürfen? und bey welchen kein Zuviel Statt findet? giebt es nicht

Bestrebungen, welche, wäre es möglich, ins Unendliche fortgesetzt, untadelhaft, und selbst im höchsten Grade löblich seyn würden?

Allerdings giebt es solche Bestrebungen. Es ist kein Grund vorhanden, warum wir in Erwerbung richtiger Einsichten eine Mäßigung beobachten müßten. Eine ohne Ende fortgehende Erweiterung derselben ist vielmehr ein Ziel und die Bestimmung des Menschen. Eben so wenig hätte Wohlwollen und Güte einer Einschränkung nöthig, wenn nicht unsre Kräfte und unsre Mittel von selbst unsern Wirkungskreis beengten. Des Muthes, in so fern er Stärke des Geistes und des Charakters ist, kann der Mensch nie zu viel haben, und die Verwegenheit ist nie ein Exceß dieses Muthes, da sie vielmehr von einer Schwäche, welche an Verzweiflung gränzt, herrührt.

Wenn mit Recht zu dem Menschen gesagt wird, daß er nicht zu weise, nicht zu gerecht seyn solle: so ist dieß nicht von diesen Vollkommenheiten selbst in ihrer Wahrheit und Lauterkeit zu verstehen. Entweder will der Moralist nur den falschen Anmaßungen solcher Menschen steuern, welche sich, um einiger erworbenen Kenntnisse oder Verdienste willen, eine Erhabenheit über das ganze übrige Menschengeschlecht zuschreiben. Er will ihnen sagen: bildet euch nie ein, den höchsten Gipfel der Weisheit und Güte erstiegen zu haben.

Oder wenn er von jenen Eigenschaften selbst redet, so will er nur anzeigen, daß, da die Zeit und der Fleiß des Menschen eingeschränkt sind, er auf jede Vollkommenheit nur soviel von beyden wenden müsse, als derselben, nach Verhältniß seiner übrigen zugleich zu verfolgenden Endzwecke, gebühren. Ob er gleich der Einsichten nicht zu viel haben kann, so kann er doch unrecht thun, wenn er seine Gelehrsamkeit auf Kosten seiner Gesundheit vermehrt. Ob er gleich des Wohlwollens nicht zu viel haben kann; so kann er doch unrecht thun, wenn er durch seine Freygebigkeit sich in Armuth stürzt.

Alle Bestrebungen nach absoluter Vollkommenheit also dürfen nicht bey einer gewissen Mitte stehen bleiben, und können also auch durch dieselbe nicht erkläret werden. Außerdem giebt es aber auch noch eine Tugend, welche bloß in Unterlassungen besteht, das ist die Gerechtigkeit, bey welcher das Princip des Aristoteles sich nicht schicklich anbringen läßt. Nicht Unrecht zu thun, niemanden zu beleidigen, ist etwas ganz absolutes und einfaches, das nicht zwischen zwey Extremen in der Mitte schwebt, das gar nicht einmahl solche Extreme hat. Bey der strengen Gerechtigkeit läßt sich kein Zuviel noch Zuwenig denken. Auch hat Aristoteles seinen ganzen Scharfsinn und selbst manche Sophistereyen und Unterschiebungen neuer Ideen unter alte Worte zu Hülfe nehmen müssen, um die

Tugend der Gerechtigkeit als ein Mittel zwischen zwey Extremen darzustellen. Kein Theil seines Werkes ist daher auch dunkler und verwickelter, als der, welcher von der Tugend der Gerechtigkeit handelt.

Das Princip des Aristoteles ist also in so fern fehlerhaft, als es nicht die ganze Tugendlehre umfaßt.

3.

Aber auch bey der Tugend der Mäßigung selbst, bey welcher es seine vornehmste Anwendung findet: ist es auch hier ein wirkliches Princip, eine Grundanlage der menschlichen Natur, aus welcher, als aus einer Quelle, die Pflichten hergeleitet werden können; oder ist es nicht vielmehr ein bloßer Gesichtspunct, unter welchem sie sich, von einer gewissen Seite betrachtet, fassen lassen?

Allerdings macht es nicht das Wesen der Tugend aus, die Mitte zwischen zwey Extremen zu halten. Nicht in der Einschränkung an sich liegt die Vollkommenheit. Aber weil die menschliche Natur eingeschränkt ist: so ist es Pflicht und zugleich Vorzug der Vernunft, daß sie diese Schranken kenne, und sich in den Gesetzen, welche sie den freyen Handlungen des Menschen vorschreibt, nach denselben richte. Das Wesen der Mäßigung,

insofern sie eine Tugend ist, besteht eigentlich in der Schicklichkeit und Uebereinstimmung unserer Begierden und Handlungen mit drey Sachen: mit der Beschaffenheit unserer selbst, als des handelnden Wesens; mit den Endzwecken, welche wir durch unsere Handlungen zu erreichen suchen; und endlich mit den, unsere Handlung begleitenden und zu ihrem Endzwecke mitwirkenden, Umständen.

In der ersten Rücksicht ist sie eine Folge der Selbstkenntniß, und ihr sittlicher Werth beruht auf der zur Erlangung dieser Kenntniß erforderlichen Aufmerksamkeit auf sich selbst, und auf der zum Widerstande gegen ausschweifende Begierden nöthigen Stärke des Geistes.

In der zweyten Rücksicht ist sie Consequenz in den Begriffen zwischen dem Grade der nöthigen Wirksamkeit mit der beabsichtigten Wirkung; und zugleich Uebersicht unserer gesammten Vollkommenheit überhaupt, und der gehörigen Abwägung des einen Guts gegen das andere.

Erstlich. Derjenige, welcher einen eingeschränkten Endzweck sucht, handelt unvernünftig, wenn er mehr Zeit, Kraft, und überhaupt ein heftigeres Bestreben darauf wendet, als zur Sache nöthig ist. Wer essen und trinken will, um seinen Körper zu nähren, thut Unrecht, wenn er an der Tafel die Gränzen des Hungers und Durstes überschreitet. Wer bey der Erwerbung und Ver-

mehrung seines Eigenthums nur die Absicht hat, sich die Bedürfnisse des Lebens, und die im gesellschaftlichen Zustande unentbehrlichen Bequemlichkeiten zu sichern, thut unrecht, wenn er seine Habsucht bis auf große Reichthümer erstreckt, die nur zu einem überflüssigen und lästigen Luxus führen.

Zweytens. Derjenige, dessen Natur mannigfaltige Bedürfnisse hat; und der seine Kräfte und seine Zeit zwischen mehreren Arbeiten zur Befriedigung jener Bedürfnisse theilen muß, handelt unschicklich und ist mit seiner Natur im Widerspruche, wenn er auf ein einziges unter den vielen Gütern, die seine Glückseligkeit ausmachen, alle seine Begierden richtet, und alle seine Kräfte an ihm verschwendet. Der Mensch hat einen Leib, welchen er pflegen, Sinne, welche er auf eine anständige Weise vergnügen soll. Er hat aber auch einen Geist, den er mit Kenntnissen zu nähren und zu bereichern hat; er hat eine sittliche Natur, welche nur durch Ordnung und Harmonie in seinen innern Bewegungen und in seinen äußern Handlungen befriediget werden kann. Er ist endlich Mitglied der menschlichen Gesellschaft, die ihm zu seiner Glückseligkeit unentbehrlich ist; die aber ihm ihren Beytrag dazu, durch ihre Dienste, nicht anders leistet, als wenn er sie durch Gegendienste erwiedert. Auch auf sie muß er einen Theil sei-

ner Aufmerksamkeit, seiner Neigungen und seines Verstandes wenden.

Wer nun mit Beyseitsetzung aller andern Endzwecke seine Tage bloß dem sinnlichen Vergnügen widmet; wer seinen Verstand Brache liegen, und sein Herz von moralischen Empfindungen leer läßt, um unabläßig dem Wucher obzuliegen, oder ohne alle Gewissensbisse die Plane seiner Ehrsucht zu verfolgen: der handelt allen seinen Endzwecken, einen einzigen ausgenommen, entgegen, und verhindert dadurch die Erreichung des letzten und höchsten, der Glückseligkeit, die in der Vereinigung aller Endzwecke besteht. Dieß nun thut der Unmäßige; und um deswillen begeht er ein sittliches Verbrechen.

Eine dritte Rücksicht, warum die Mäßigung eine Tugend, oder vielmehr eine dritte Ursache, warum die Ausübung derselben für den Menschen Pflicht ist, liegt in der Eingeschränktheit oder in den besondern Bestimmungen der Umstände, unter welchen er handelt, der Mittel, welche ihm zu Gebothe stehn, und der Personen, welche ihm Beystand leisten. Die Handlungen des Menschen gehen nähmlich nie auf das ganze Wohl der menschlichen Gesellschaft, noch weniger des Universums, er hat nur einen kleinen Theil des Geschäfts zu bearbeiten, welches, so zu sagen, dem ganzen Menschengeschlechte von der Natur aufgetragen worden

ist, — die allgemeine Vollkommenheit zu befördern. Er sey Feldherr, Staatsmann, selbst Regent, so bleibt er doch nur ein einzelnes Rad in der großen Maschine, durch deren fortgehende Wirksamkeit die Welt zu ihrem Ziele geführt wird. Er muß also seine Endzwecke so einschränken, daß sie die gleichnützlichen Absichten Anderer nicht stöhren; er muß die Heftigkeit der Begierde, mit welcher er nach seinem Ziele strebt, in dem Grade mäßigen, daß dadurch die Bestrebungen Anderer nicht unterdrückt werden. So wie seine Endzwekke eingeschränkt sind, so sind es auch seine Hülfsmittel. Er muß, als ein vernünftiger Mensch, nicht wollen, was ihm unter seinen Umständen unmöglich ist. Er muß kein Unternehmen anfangen, zu dessen Ausführung es ihm an Gehülfen und Unterstützung fehlt. Kurz er muß seine Begierden eben so wohl seinen Umständen, als seiner Person anpassen. Die Mäßigung ist für ihn Pflicht, sowohl, weil seine Körper- und Geistes-Kräfte, als auch, weil sein Wirkungskreis eingeschränkt sind.

Aristoteles Princip sündiget also auch dadurch, daß es nicht die in der Natur des Menschen und seiner Lage liegende Ursache der Verpflichtung angiebt, sondern nur eine daraus hergeleitete, durch nichts bewiesene, und fast willkührlich scheinende Regel ist.

Wenn wir die Sache noch tiefer untersuchen: so finden wir, daß sich die Tugend der Mäßigung, oder die Verpflichtung, sich zwischen zwey Gränzen eines Zuviel und eines Zuwenig einzuschließen, hauptsächlich auf den Körper bezieht, der Geist aber in dem, was er ohne Einfluß des Materiellen in sich selbst wirken und erreichen kann, keiner Einschränkung unterworfen sey, und seine Bestrebungen und Handlungen ins Unendliche gehen können. Es sind entweder nur die körperlichen Vergnügungen, welche durch die Mäßigung eingeschränkt werden müssen, weil sie nur bis auf einen gewissen Grad Vergnügen sind, über denselben hinausgehend aber zu Schmerzen werden, und indem sie den Körper zerstöhren, auch den Geist elend machen; oder es sind körperliche Erhaltungsmittel, wie Speise und Trank, welche, weil der Körper nur einen eingeschränkten Raum einnimmt, und nur eine gewisse Quantität Materie und Bewegungskraft zu seinem Daseyn erfordert, nach diesen Schranken abgemessen werden müssen. Wenn die Mäßigung den Ehr- und Geld-Geiz im Zaume hält: so ist es hauptsächlich, insofern Ehre und Geld jene körperlichen Vergnügungen und Erhaltungsmittel zur Absicht haben und also als Mittel billig, nach Maßgabe der dadurch zu erreichenden Endzwecke, beschränkt werden müssen. Endlich bey allen den Handlungen, wobey der Körper

als

als Werkzeug dienen muß, ist es nothwendig, auch das Geistige derselben so zu mäßigen, daß es mit den körperlichen Kräften in Harmonie bleibe. Wenn wir verbunden sind, unsere Begierden und unsere Entwürfe, nach den Schranken, welche uns von unserer bürgerlichen Lage, von unserm Vermögen, unserm Ansehn in der Gesellschaft, und der Anzahl und Wichtigkeit unserer Verbindungen gesetzt werden, zu ordnen: so ist es, weil bey allen unsern Unternehmungen in der äußern Welt die Thätigkeit unsers Geistes allein nichts ausrichten kann, sondern der Körper mitwirken muß, dieser aber, wegen seiner sehr beschränkten Kraft, Werkzeuge und Gehülfen nöthig hat, welche nur durch Geld oder Macht oder Ruhm, kurz durch die äußern Glücksumstände herbeigeschafft werden können.

In allem hingegen, was den Geist allein angeht, wo er allein wirkt, wo nur seine eigne Vollkommenheit der Endzweck ist: da sind keine unabänderlichen Schranken von der Natur gesetzt, und es werden also auch keine von der Vernunft unsern Bestrebungen vorgeschrieben. Der Geist ist einer Erweiterung, einer Vermehrung seiner Vollkommenheit, einer Ausbreitung seines Wirkungskreises fähig, die nur mit unserm Tode aufhört oder unsern Blicken sich entzieht. Der Körper wächst an Größe, Kraft und Schönheit nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte, von wo an er wieder abnimmt

und sich nach und nach seiner Zerstörung nähert. Ob jene Erweiterung des Geistes ins Unendliche fortgehe, wissen wir zwar nicht aus Erfahrung: aber wir kennen wenigstens die Schranken derselben nicht: indem uns die Geschichte bisher das Menschengeschlecht in einem steten Fortgange zu höherer Vollkommenheit darstellt. Der Unterschied zwischen Geist und Körper ist wenigstens in dieser Rücksicht unstreitig: und es muß also auch einen in den Handlungen geben, zwischen denen, wo der Geist nur allein für sich zu wirken hat, und denen, wo er zugleich den Körper regieren soll. Bey dem Triebe nach Wahrheit, nach Erkenntniß, nach sittlicher Vollkommenheit, und nach demjenigen Vergnügen, welches aus Einsichten und Tugenden entspringt, darf der Geist sich keine bestimmten Schranken setzen; bey allen denjenigen Trieben hingegen, wobey entweder der Körper auf den Geist Einfluß hat, wie bey den Leidenschaften, oder welche der Geist nur durch Hülfe des Körpers befriedigen kann, wie bey dem Streben nach allen äußern Glücksgütern, muß der Geist sich nach der Materie richten oder derselben widerstehn; er muß Bewegungen, welche ihm von dem Körper, den Sinnen und dem Blute gleichsam aufgedrungen werden, Einhalt thun, um seine Freyheit zu behaupten: und er muß diejenigen Bewegungen, welche er dem Körper, den Nerven und Muskeln

desselben mittheilt, mäßigen, um die Kraft desselben zu schonen, und seine Gesundheit nicht zu zerstören.

Die menschlichen Bedürfnisse und Arbeiten, woran der Körper Antheil nimmt, sind unzählig: die, welche den Geist allein beschäftigen, sind von geringer Anzahl, obgleich die wichtigsten an Gehalt und Werth, und zugleich die Regierer aller übrigen. Ich habe sie in dem Laufe dieser Untersuchung fast alle schon aufgezählt. Ganz vollständig, scheinen sie mir folgende zu seyn.

Der Geist, das heißt, das vernünftig denkende und wollende Wesen, verlangt, so wie jedes Ding, das eine Empfindung seines Daseyns hat, nach seiner Fortdauer. Es will in Ewigkeit fort denken und handeln. Zweytens, der Geist verlangt und strebt nach Glückseligkeit, oder nach einem Zustande, in welchem er sich wohl befindet, und dessen Fortdauer er wünscht. Dieses weiter zu erklären, ist unmöglich, so wenig als das Selbstbewußtseyn, mit welchem es gleich ursprünglich und gleich einfach ist. Wer nicht weiß, was das heißt, sich seiner bewußt seyn, und sich wohl befinden: den wird es keine Philosophie lehren; denn er ist kein Mensch, kein lebendiges Wesen. Und wer jedes Wohlbefinden mit dem sinnlichen Vergnügen für einerley hält, der ist eben so wenig zu belehren; denn er ist nicht Geist, oder er verläug-

net, seinem System zu Ehren, die Aussprüche seiner geistigen Natur. Dieser Trieb nach Glückseligkeit geht ebenfalls ins Unendliche, sowohl der Dauer, als dem Grade nach; weil der Geist eben sowohl die Momente seiner Dauer zu zählen, als die Grade seines Wohlbefindens abzuwägen weiß und immer die längste Dauer und den höchsten Grad vorzieht.

Glückseligkeit ist dauerhaftes und sich vermehrendes Wohlbefinden, ein unerklärlicher, aber allen Menschen verständlicher Begriff. In dem Wohlbefinden des Geistes lassen sich aber noch zwey Stükke unterscheiden: und eben so viele Triebe sind ihm eigenthümlich. Wir erkennen nähmlich im Geiste selbst, so einfach sein Wesen, das heißt, der uns von ihm mögliche Begriff, und seine uns bemerkbare Action ist, zwey deutlich unterschiedne Kräfte: die Erkenntnißkraft und den Willen. Die Vollkommenheit der Erkenntniß, oder das Wohlbefinden des Geistes, in so fern er ein denkendes Wesen ist, beruht auf der Menge, und auf der Wahrheit der Ideen. Hieraus entsteht also der erste geistige Trieb nach Wissenschaft und Wahrheit. Die Vollkommenheit des Willens, oder das Wohlbefinden des Geistes, in so fern er innerlich nach etwas strebt, oder den Körper zu äußern Thätigkeiten bewegt, beruht auf Sittlichkeit, einem den Menschen ebenfalls ohne Erklärung deutlichen Be-

griffe, der aber augenscheinlich auf einen solchen Zustand des Geistes hindeutet, der mit dem Zustande der Gesundheit im Körper analogisch ist, und auf eine solche Beschaffenheit der Handlungen des Geistes, welche mit den Bewegungen eines gesunden Körpers verglichen werden kann. Hieraus entsteht der zweyte rein geistige Trieb, der Trieb nach sittlicher Vollkommenheit. In dem Streben beyder Triebe giebt es keine gesetzmäßigen Gränzen. Wir können unsere Einsichten ohne Ende vermehren und berichtigen, wir verlangen darnach, und wir thun recht, uns darum zu bewerben. Wir können immer weisere und bessere Menschen werden. — Der Wunsch darnach liegt selbst in dem Herzen des Lasterhaften: und wir thun recht, uns in dem Streben nach Tugend kein Ziel zu setzen.

Wenn der Unterschied zwischen den bloß geistigen Trieben und denen, an welchen der Körper, als Ursache oder als mitwirkender Theil, Antheil hat, — die Schrankenlosigkeit der erstern und die nothwendige Beschränkung der letztern verkannt worden, — und daher die Mäßigung, oder die Beschränkung der Begierden, wie Aristoteles gethan hat, für die einzige Tugend des Menschen angesehen worden ist: so liegt der Grund darin, daß selbst an seiner bloß geistigen Vollkommenheit der Mensch, nicht ohne Hülfe des Körpers, arbeiten kann. Um unsere Einsichten zu vermehren, müs-

müssen wir unsere Sinne zur Beobachtung der Welt gebrauchen, müssen wir unsere Gedanken durch hörbare Töne ausdrücken, auf diesem Wege sie an andere Menschen mittheilen und die ihrigen empfangen. Alles dieß kann nicht ohne Handlungen des Körpers geschehen: und bey jeder Handlung des Körpers findet eine Gränze, ein Punkt der Ermüdung und gleichsam der Sättigung, — findet Trägheit unb Uebertreibung Statt, und ist daher die Mäßigung nothwendig. Eben so kann der Mensch an seiner sittlichen Vollkommenheit nicht anders arbeiten, als indem er oft gute Handlungen thut und sich im gesellschaftlichen Leben tugendhaft aufführt. Die äußere Aufführung des Menschen aber besteht ebenfalls zum Theil in körperlichen Handlungen, die durch den Geist regiert werden müssen.

Aristoteles konnte also leicht zu seinem Irrthume verleitet werden, ein Princip, welches bloß die Regel für die Mäßigung ausdrückt, für das Princip der Tugend überhaupt zu halten. Oder vielmehr es liegt bey diesem Irrthume etwas Wahres zum Grunde, daß nähmlich keine gute Handlung geschehen kann, bey welcher nicht eine Aufsicht der Vernunft über die sinnlichen Begierden und körperlichen Triebe nöthig ist, und daß für die ganze Aufführung des Menschen das ne quid nimis eine weise Regel ist. Aber das Princip des

Aristoteles wird dadurch noch fehlerhafter, daß es nicht das Wesen der Mäßigung erklärt, noch die Verpflichtnng zu derselben aus den Grundeigenschaften der menschlichen Natur herleitet. Es wird dadurch fehlerhaft, daß es die Regel, welche es enthält, auf eine unvollkommene Art und durch eine Metapher ausdrückt. Denn was ist es anders, als eine Metapher, wenn er die Tugend die Mitte zwischen zwey Extremen nennt? Er vergleicht sie alsdann mit einem Standpunkte, den jeder auf einer gegebnen Linie, oder mit einem Wege, den er auf einer Fläche zu suchen hat: und er giebt zu Auffindung dieses Standpunkts oder dieses Weges die Regel, daß man ihn in der Mitte zwischen den Endpunkten der gegebnen Linie, oder zwischen zwey auf beyden Seiten der Fläche bemerkbaren Wegen zu suchen habe. Dieses Bild ist weder vollkommen richtig, noch in der Anwendung auf die abgebildete Sache leicht und deutlich.

Doch man kann sagen, daß es zwey Arten moralischer Principien gebe, solche, welche das Wesen der Tugend aus den ursprünglichen uns entdeckbaren Eigenschaften der menschlichen Natur erklären, oder die Idee der Verpflichtung, einer Schuld und eines Verdienstes, aus der einfachsten Grundidee, auf welche wir in der Zergliederung der einzelnen Pflichten kommen können, herleiten; und solche, welche nur bestimmt sind, dem Men-

schen, der nach Tugend und sittlicher Vollkommenheit begierig ist, zum Leitfaden zu dienen. Zu der ersten gehört sicher das Aristotelische Princip nicht. Es ist keine Grundeigenschaft der menschlichen Natur, welche ihn lehrte, in allen Dingen zwey Extreme und eine Mitte anzunehmen, und die Mitte den Extremen in allen Fällen vorzuziehen. Der Mensch geräth, in der Entwickelung seiner moralischen Begriffe, ganz gewiß auf die goldene Regel der Mittelmäßigkeit: aber sie ist nicht unter diesen Begriffen der erste und einfachste. Hingegen kann sie ihm, in einzelnen Fällen, besser als ein metaphysischer Grundsatz, als Anweisung dessen, wonach er zu trachten, und wofür er sich zu hüten hat, dienen. Wenn er weiß, daß er bey der Lust, wenn sie rauschend wird, und im Zorne, wenn er einmahl aufgebracht ist, keine Gränzen mehr kennt, und keiner Vernunft, selbst seiner eigenen nicht, Gehör giebt: so wird er sich desto mehr zur Nüchternheit in seinen Vergnügungen und zur Gelassenheit bey verdrießlichen Vorfällen verpflichtet glauben. Wenn er sich bewußt ist, daß eine natürliche Trägheit und Schüchternheit in seinem Temperamente liegt, so wird er Thätigkeit und Muth durch alle möglichen Mittel in sich zu erwecken suchen.

Aristoteles hat in der That, bey einer großen Anzahl von Tugenden, sein Princip sehr geschickt angewandt, die weniger bemerkbaren Eigenschaften

derselben ans Licht zu ziehen. Ueberhaupt ist er, so ein speculatives Ansehen seine Philosophie im Ganzen hat, und noch mehr durch seine Ausleger, besonders die Scholastiker, welche in seinen Werken allenthalben das Subtile dem Nützlichen vorzogen, bekommen hat, doch weit mehr wahrer Philosoph in Erörterung specieller und praktischer Materien, als in seiner Metaphysik. Von der andern Seite wird er in seinen Beobachtungen oft durch die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe und Grundsätze geleitet. Wenn diese allein auch einen Gegenstand nicht hinlänglich aufklären: so bringen sie doch eine gewisse Methode in die Beleuchtung desselben durch die Erfahrung.

Ist es indeß nicht bey einem der berühmtesten Principien der Kantischen Moral der nähmliche Fall? Ist der Satz, daß diejenige Handlung gut sey, welche allen Menschen als ein Gesetz vorgeschrieben werden könne, geschickt, ein vollständiges Moralsystem darauf zu bauen, oder die einzelnen Pflichten daraus herzuleiten? Mir, ich gestehe es, hat es immer geschienen, wenn ich die Anwendung desselben versucht habe, daß dadurch eine Frage, welche beantwortet werden sollte, auf ein anderes Problem zurückgeführt würde, das unendlich schwerer aufzulösen ist.

Ein Mensch, dem es um Recht und Pflicht zu thun ist, kommt in einem bedenklichen Falle zum

Philosophen und fragt ihn, wie er unter seinen Umständen zu handeln habe: und der Philosoph antwortet ihm, daß er sich fragen müsse, welches Gesetz er für einen ähnlichen Fall dem ganzen menschlichen Geschlechte vorschreiben würde. Jener wünscht, nur sein eigner Gesetzgeber zu seyn, und traut sich die dazu nöthigen Einsichten nicht zu: und der Philosoph verlangt, daß er sich zum Gesetzgeber, nicht einer Nation, sondern des ganzen Menschengeschlechts, erheben solle. — Wie manches Mitglied einer gesetzgebenden Versammlung, das sich in seinen Privat-Verhältnissen sehr wohl zu regieren wußte, thut die unweisesten Vorschläge zu Gesetzen für die den seinigen ähnlichen Fälle! So viel schwerer ist es, für Viele, als für einen Einzigen, Gesetze zu geben, das unter einer Mannigfaltigkeit von Abwechselungen immer gleich Schickliche, als das einem einzelnen genau bestimmten Falle Angemessene, ausfindig zu machen.

Ja, ist bey dieser Untersuchung der Weg vom Besondern zum Allgemeinen nicht weit natürlicher, als der umgekehrte, und wird jener nicht weit öfter, als dieser, gewählt? Wenn ich zum Beyspiel zu einem Gesetze über die Ehescheidungen, oder über die Gränzen der väterlichen Gewalt Vorschläge thun sollte: so würde ich mich vor allen Dingen aller der uneinigen Ehen, welche ich in meinem Wirkungskreise selbst gesehen, beobachtet, oder

von denen ich umständliche Nachricht erhalten habe, zu erinnern suchen, würde mir von jedem Falle die besondern Ursachen des Zwistes, und die Lage der Eheleute so genau als möglich ins Gedächtniß rufen, und daraus entweder die wahrscheinlichen Folgen der getrennten oder fortgesetzten Ehe zu schließen, oder die wirklichen Folgen, welche mir bekannt geworden wären, zu erklären suchen. Ich würde also zuerst für jeden einzelnen Fall die Frage aufzulösen mich bemühen, ob das Recht und der Nutzen, sowohl der für die bürgerliche Gesellschaft, als der für die Individuen, auf der Seite der Ehescheidung, oder auf der Seite der angenommenen Unauflösbarkeit der Ehe gewesen sey. Aus der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit dieser Fälle würde ich mir diejenigen Grundsätze, welche in der Natur der Menschen, in der Natur der Ehe und in der Einwirkung der häuslichen Gesellschaft auf die bürgerliche liegen, abstrahiren und von den Entscheidungsgründen, die bloß jenen Personen und ihrer besondern Lage eigenthümlich waren, unterscheiden. Je mehr ich solche einzelnen Fälle genau untersucht und für mich selbst genugthuend entschieden hätte, desto eher würde ich mich berechtiget glauben, als Rathgeber zu einem Gesetze für die Ehescheidungen aufzutreten. Eben so würde ich, ehe ich es wagte, über die gesetzmäßige und gemeinnützige Ausdehnung der väterlichen Gewalt

im Allgemeinen etwas zu entscheiden, mich zuerst zum Rathgeber einzelner Väter, bey Ausübung ihrer Herrschaft über ihre Kinder, in Gedanken aufwerfen. Ich würde mich selbst fragen, welche Rechte ich diesem oder jenem mir wohl bekannten Vater, bey den Ausscheifungen seiner Kinder oder bey seinen Streitigkeiten mit ihnen, würde eingeräumt haben, und welche wahrscheinlichen Folgen die Strenge, die ein alter Römer über seinen Sohn ausüben durfte, in unsrer Zeit vermuthen ließe, oder mit welchen die von einem Vater unserer Zeiten ausgeübte begleitet war. Auch hier würde ich das Gesetz für Alle aus vielen Gesetzen, die ich für einzelne gegeben hätte, zu sammeln oder gleichsam zu berechnen suchen.

Aber so wie ich jenen Kantischen Grundsatz nicht für eine richtige Bestimmung der Methode halte, nach welcher wir zur Kenntniß unsrer Pflichten gelangen: so halte ich ihn doch für ein sehr gutes Mittel, uns in Fällen, wo egoistische Leidenschaften uns irre leiten, zu einer richtigern Beurtheilung unsrer vorhabenden Handlung zurückzuführen. „Was würde daraus werden, wenn alle Personen, welche in deinen Umständen sind, das thäten, was du dir anmaßest?" Dieß ist oft eine gute Warnung für einen durch Stolz und Selbstliebe verblendeten Menschen, der das zur Regel für sich macht, was höchstens nur eine erlaubte

Ausnahme von der Regel seyn würde, wenn er ein ganz außerordentlicher Mensch und durch seinen Verstand, seinen Charakter oder seine Lage, über das übrige Menschengeschlecht erhaben wäre.

Ich glaube diese Beurtheilung des Aristotelischen Princips dadurch nützlicher zu machen, wenn ich es mit den vor und nach ihm berühmt gewordenen Principien vergleiche, und eine kurze Uebersicht von den Fortschritten oder wenigstens von den Veränderungen gebe, welche die Moral in der Entwickelung ihrer ersten Principien unter den Menschen gemacht hat. Von den älteren, welche vor der Einführung der christlichen Religion, der Quelle einer ganz neuen Betrachtungsart der Pflichten, vorhergegangen sind, werde ich zuvörderst nur das Platonische und Stoische etwas umständlicher erklären: das erstere, weil es Aristoteles vor sich gehabt, aber in der That nicht nach seinem ganzen Umfange übersehen und nach seinem wahren Werthe gewürdiget hat, von der andern Seite aber eine schwache Seite desselben aufdeckt, und an mehrern Orten bestreitet; das zweyte, weil unter den Griechischen Philosophen keine Sekte so große Fortschritte in der Moral gemacht hat, als die Stoische, von welcher auch das einzige systematische Werk,

welches uns über diese Wissenschaft aus dem Alterthume übrig ist, herstammt. Da, in den Zeiten der auf die christliche Religion folgenden oder sich an sie anschließenden Philosophie, die Principien sich mehr vervielfältigt, und die Begriffe oder wenigstens die Vorstellungsarten sich in weit mehrere Zweige getheilt haben: so werde ich sie da unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zu vereinigen suchen, um zuletzt noch etwas mehr Raum für die Entwickelung und Beurtheilung der moralischen Grundsätze, welche das Ansehen der Kantischen Schule unter den Deutschen Philosophen in unsern Tagen so weit ausgebreitet hat zu gewinnen.

II.

Ich stelle billig dem Aristotelischen Princip zunächst das System seines Lehrers zur Seite, welches er verließ, in einzelnen Nebenideen zu widerlegen sucht, im Ganzen aber nicht gehörig würdiget.

Plato war im Grunde mehr als Aristoteles dazu gemacht, die allgemeinen Principien der Moral zu untersuchen. So subtil und abstract die von dem letztern abstammenden Scholastiker geworden sind, und so sehr er oft beydes in seinen eignen Werken ist: so ist er doch weit besser beobachtender, als speculativer Philosoph. Plato war zugleich Poet, und in der That gehört etwas dichterischer Geist dazu, diese der bloßen Vernunft undurchdringlichen Tiefen der menschlichen Natur zu durchforschen, das verborgne Licht in denselben aufzufassen, oder sein eignes in dieselben zu bringen. Denn man sage, was man wolle, diejenigen, welche mit dem meisten Glücke die höchste Metaphysik bearbeitet und den Beyfall der zahlreichsten Schulen erhalten haben, von Plato bis auf Kant, unsern in diesem Fache wirklich ausgezeichnet großen Landsmann, sind nicht bloß, als tiefe Denker, wofür allein die Welt sie gehalten hat, sondern auch als schöne Geister dabey zu Werke gegangen. Sie haben nicht bloß Ideen aus

Ideen hergeleitet, sondern sie haben auch Ideen freywillig combinirt, welches das Werk der Dichtkunst ist. Ich schliesse dieß schon daraus, daß keiner von ihnen es gewagt hat, alle allgemein anerkannten moralischen Vorschriften (z. E. daß es niemanden erlaubt sey, Andere zu ermorden, zu berauben oder zu verläumden,) bey Seite zu setzen und ihre Principien allein für hinreichend zu halten, um aus ihnen alle wahren Sätze zu folgern. Alle haben jene gemeinen und im ganzen menschlichen Geschlechte verbreiteten Ueberzeugungen gleichsam als das Ziel angesehen, worauf sie los arbeiten und wobey sich die Schlußfolgen ihrer Principien endigen müßten. Jene Sätze sind gleichsam die Thatsachen und Erscheinungen, ihre Principien sind den physikalischen Hypothesen ähnlich, welche desto vollkommner sind, je genauer und besser sie die Erscheinungen erklären. Aber solche Hypothesen sind sicher nicht bloß das Werk der schliessenden Vernunft sondern auch der zusammensetzenden und dichtenden Einbildungskraft. Doch ich kehre zum Plato zurück.

Das Werk, in welchem Plato sein Moralsystem am vollständigsten entwickelt hat, oder doch in die ersten Gründe des tugendhaften Handlungen zugeschriebenen Werths am tiefsten eingedrungen ist, ist sein berühmtes Werk über die Republik. Es ist jetzt ziemlich allgemein bekannt, daß die Untersu-

tersuchung über die vollkommenste Staatsverfassung, ob sie gleich dem Werke den Nahmen gegeben hat und einen beträchtlichen Theil desselben ausfüllt, doch nicht den Hauptzweck davon ausmache, sondern nur eine Vorbereitungsuntersuchung der, gleich Anfangs als Veranlassung des ganzen Dialogs aufgestellten, Frage sey: „Warum ist die Tu„gend etwas Gutes, und worin liegt der Grund „des Werthes, welcher gerechten und sittlichguten „Handlungen vor den gegenseitigen zugeschrieben „wird? Kömmt dieser ihr Vorzug bloß von den „äußeren Vortheilen her, die zufällig mit densel„ben und mit ihrer Bekanntwerdung unter den „Menschen, mit denen jeder in Verhältnissen steht, „verknüpft sind? oder liegt er in der Gerechtigkeit „und Tugend selbst, und ist auch alsdann noch „dem Menschen wünschenswerth, wenn er auch „ganz im Verborgnen, und gleichsam nur für sich „selbst, gerecht und tugendhaft ist?“

Diese Fragen zu beantworten schlägt Plato einen Weg ein, der allerdings dem Dichter mehr, als dem Philosophen, ansteht, den Weg der Vergleichung. Das Gegenbild ist in der That sehr glücklich gewählt, und die Wahl desselben wird von dem Autor mit vielem Witze gerechtfertiget. Aber im voraus und vor der gänzlichen Vollendung der Vergleichung konnte er doch seinen Schülern nicht dafür stehen, daß die Sache, mit welcher er die

menschliche Natur verglich, und in welcher er als in einem Spiegel die moralischen Eigenschaften derselben aufsuchte, ihr wirklich so nahe verwandt und so vollkommen analogisch mit ihr sey, daß ihn die Untersuchung der ersteren auf alle wesentlichen Umstände bey der letzteren führen würde. Der Geist des einzelnen Menschen, sagt Plato nähmlich, ist ein für gemeine Augen zu kleiner und zu schwer zu beobachtender Gegenstand. Allein in einer ganzen Gesellschaft von Menschen, in einem Staate, finden wir eben diese Natur mit ihren Eigenschaften, Thätigkeiten und Wirkungen, aber im Großen, wieder. Auch ein Staat kann gerecht oder ungerecht, tugendhaft odrr lasterhaft seyn; auch bey ihm können wir also zuerst den Ursprung der Tugend, und wie sie unter einer Gesellschaft von Menschen entstehen und sich erhalten könne, und zweytens ihre Wirkung, oder den Einfluß, den sie auf das Wohlseyn der Menschen, an sich betrachtet, habe, kennen lernen. Wenn uns nun diese Untersuchung gelingen sollte; so wird es höchst wahrscheinlich uns leichter werden, das Wesen der Gerechtigkeit und Tugend, als Eigenschaften des einzelnen Menschen betrachtet, und ihre Beziehung auf sein individuelles Wohl- oder Uebelseyn ausfindig zu machen.

Man sieht freylich, daß Plato bey dieser Einleitung seines Systemes auch auf den Schein apo-

diktischer Gewißheit und einer bloß aus seinen Schlüssen zu schöpfenden Ueberzeugung Verzicht thun mußte. Unser moralisches Gefühl und unser gemeiner Menschensinn wird erst hintendrein die Resultate dieser Vergleichung, wenn sie mit unsern sittlichen Empfindungen, oder nur dunkel geahndeten Theorien übereinstimmen, bestätigen müssen. Wir werden allerdings Freude haben, wenn wir unerwartet, auf diesem Wege, am Ende zu lichtvollen moralischen Vorschriften und herzerhebenden Ermunterungen zur Tugend gelangen. Aber es wird doch nur zufällig und ein Werk des Glücks oder des Genies seyn, wenn er uns wirklich zum Ziele führt.

Indem Plato oder sein Stellvertreter, Sokrates, seinen neuen Staat erbaut, um mit demselben Gerechtigkeit und sittliche Ordnung zugleich zu erzeugen, (bey welcher Untersuchung er sich allerdings auf viele Materien einläßt, welche zu seinem Hauptzwecke nichts beytragen,) findet er, daß vornehmlich drey Bestandtheile zur Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sind: eine regierende Classe, in welcher die Weisheit und Vernunft des Staatskörpers sich gleichsam sammlet, das Ganze beseelt, jedem andern Theile seine Functionen vorschreibt, mit einem Worte: die Gesetze giebt und die allgemeinen Anordnungen macht, welche nur das Werk des Verstandes und der Einsicht

seyn können. Zweytens: die beschützende Classe, welche, unter Aufsicht und Lenkung der Regierung, die innern und äußern Feinde des Staats zurücktreibt; dann die Gesetze zur Vollziehung bringt, und die widerspenstigen Leidenschaften einzelner Bürger zum Gehorsam gegen die Aussprüche der Vernunft im Staate zwingt. Und bey dieser Classe ist die unentbehrlichste Eigenschaft Muth, dieses Gemisch geistiger Tugend und körperlicher Stärke, dann Einschränkung dieses Muthes, damit er im innerlichen Verkehr der Beschützer mit ihren Mitbürgern nicht selbst die öffentliche Ruhe durch Uebermuth der ersteren stöhre; endlich gänzliche Ergebenheit an die Regierung und Gehorsam gegen dieselbe. Den dritten Bestandtheil macht die Classe der erwerbenden und genießenden Bürger aus, welche für die Bedürfnisse der beyden übrigen Classen und für ihre eigenen zugleich sorgen, und sich weder durch Weisheit noch Muth, sondern vornehmlich durch Mäßigung und Ordnung und besonders durch eine bescheidene Einschränkung auf ihr gewähltes oder ihnen angewiesenes Gewerbe auszeichnen, wodurch auch ihr Gehorsam gegen die Regierung und ihre bereitwillige Mitwirkung mit der die Regierung unterstützenden Kriegerclasse am meisten gesichert wird.

Aus diesen drey Classen muß jeder Staat bestehen: und wie müssen jene nun beschaffen seyn,

wenn dieser gerecht seyn, d. h. wenn unter den Bürgern im Innern Gerechtigkeit herrschen, und Gerechtigkeit im Betragen gegen auswärtige Staaten zu erwarten seyn soll?

Jede derselben muß zuerst das seyn, was sie seyn soll, und dann müssen sie unter sich in der vollkommensten Harmonie stehn, um nur ein Ganzes auszumachen: denn eben in der Vereinigung besteht das Wesen und das Leben des Staats. Die Regierung muß also wirklich aus den weisesten und tugendhaftesten Männern der Nation zusammengesetzt seyn. Die Krieger-Classe muß wirklich Muth und hochstrebenden Geist mit Bescheidenheit und Liebe gegen ihre unbewaffneten Mitbürger vereinigen, und die dritte zahlreichste, mit den verschiednen Gewerben zur Herbeyschaffung körperlicher Bedürfnisse beschäftigte, Classe muß diejenigen Kenntnisse, den Fleiß, und die Mäßigung und ruhige Gemüthsart wirklich besitzen, welche zu ihrer Lage erfordert werden.

Hieraus entspringt nun zweytens ihre Vereinigung und Harmonie, wenn nur noch dieß hinzu kommt, daß jeder sich wirklich auf seine Geschäfte einschränkt, keiner seinen eigenthümlichen Wirkungskreis verläßt, um in einen fremden einzugreifen. In diesem Falle ist es natürlich, daß die Regierung den übrigen Bürgern nur mit ihren Einsichten vorleuchtet, ohne sie zu tyrannisiren, daß die

Krieger nur stets ihre Waffen zur Unterstützung der regierenden Weisheit und zum Wohl ihrer Mitbürger anwenden, und daß die Gewerbsleute ruhig und mit Freuden den anerkannten höhern Einsichten ihrer Regenten gehorchen, die für sie streitenden Mitbürger hochachten und ehren, ohne sie zu fürchten oder zu hassen, und sie mit allem Nöthigen versorgen, ohne gegen sie Neid zu hegen.

Nun vergleicht Plato den Staat mit dem einzelnen Menschen, ich meine mit dem Geiste desselben, besonders mit der Quelle und dem Sitze seiner Thätigkeit, dem Begehrungsvermögen; er findet die Bestandtheile in beyden genau ähnlich und lernt nun das Wesen der Tugend sowohl, als den Grund, warum sie an sich begehrungswürdig sey, in der Verfassung und Einrichtung seines Innern kennen, welche der Verfassung eines vollkommenen gesitteten und glücklichen Staates eben so analogisch ist. Auch hier zeigt sich wieder der Einfluß, den die Sprache, es sey die gemeine oder die philosophische, und die längst zuvor, oft ziemlich willkührlich, gemachte Unterscheidung der Begriffe und Wörter auf die Untersuchungen des Philosophen hat. Die Vergleichung wäre dem Plato nicht so leicht geworden und die Analogie zwischen Staat und Mensch wäre nicht so vollkommen gewesen, wenn die griechische Philosophie, so wie die unsrige, nur den Unterschied zwischen vernünf-

tigen und vernunftlosen Begierden anerkannt und die Sprache nur die beyden Bestandtheile in der Seele, Vernunft und Sinnlichkeit mit eignen Nahmen ausgedrückt hätte. In der griechischen Sprache und Philosophie hingegen waren schon vor Plato drey solche Theile angenommen: λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, die wir nach Anleitung der von den Scholastikern gemachten lateinischen Uebersetzung, auch im Deutschen nicht besser auszudrücken wissen, als durch den vernünftigen, den zornartigen und den begehrlichen Theil des Begehrungsvermögens. Das erstere und das letztere Wort kann man als Uebersetzungen des Griechischen gelten lassen; aber das zweyte drückt das Original sehr unvollkommen aus. Θυμὸς ist nicht Zorn; dieser letztere wird im Griechischen durch ein ganz anderes, mit θυμὸς auf keine Weise zusammenhängendes, Wort bezeichnet. Auch nach der griechischen Philosophie ist Zorn eine Leidenschaft, und also immer vernunftlos; er ist als solche auch nur vorübergehend; θυμὸς ist etwas im Menschen stets vorhandenes und bleibendes; es ist ein ursprünglicher Trieb im Menschen, der zuweilen vernünftig seyn kann, ob er sich gleich zur andern Zeit der Herrschaft der Vernunft entzieht und sogar dieselbe unterdrückt.

Ohne Zweifel brachte der Werth, welchen die alten Griechen auf Muth und Tapferkeit setzten,

wenn diese Eigenschaften auch nicht von Principien ausgiengen, sondern bloß instinctartig wirkten, auch die Philosophen darauf, den an sich vernunftlosen Trieben, welche den Menschen zum Widerstande gegen Feinde, d. h. gegen ungerechte Beleidiger, bereit und beherzt machen, einen Vorzug vor den ebenfalls vernunftlosen Trieben zuzugestehen, welche ihn bloß zum Genuß des Vergnügens, zur Vermeidung des Schmerzens, also zur Weichlichkeit, auffordern und seine Natur daher zu schwächen und zu erniedrigen scheinen, indeß jene Triebe des Widerstandes die Kräfte derselben erhöhen.

Doch der Ursprung dieser Eigenthümlichkeit der griechischen Philosophie sey auch, welcher er wolle: so ist so viel gewiß, daß sie diejenigen Triebe, welche das sinnlich Angenehme zum Gegenstande haben, und bloß dem Vergnügen nachjagen, von denen, welche aus dem Gefühle des Unangenehmen entspringen und den Widerstand gegen das Böse und die Zurücktreibung dessen, was uns beleidigt, zur Absicht haben, weit schärfer absondert, als unsere jetzige Philosophie thut; daß sie den letztern einen größern moralischen Werth beylegt, als den erstern, und daß sie selbige zwischen Vernunft und sinnlicher Begierde, als ein aus beyden gemischtes Princip, in die Mitte setzt. Um diesen, dem Unwillen gegen das Böse vor dem Hange zum Vergnü-

gen gegebenen, Vorzug zu rechtfertigen, schiebt sie in den Begriff des erstern ein Merkmahl ein, welches nicht immer der Sache selbst, d. h. dem Triebe, wovon hier die Rede ist, zukommt. Sie sieht ihn nähmlich für den Unwillen über ein, von andern Menschen uns zugefügtes, Unrecht, also zugleich als den Unwillen über Ungerechtigkeit und die Uebertretung der sittlichen Gesetze, folglich selbst als etwas Moralisches an. Aber dieser instinktartige Muth, der den Menschen gegen ungerechte Beleidiger vertheidigen soll, braust auch oft, eben, weil er blind und vernunftlos ist, gegen billige und schuldlose Gegner und selbst gegen uns wohlwollende Freunde auf.

Indeß fand nunmehr Plato, da einmahl diese Abtheilung zwischen λόγος, θυμὸς und ἐπιθυμία, d. h. zwischen der praktischen Vernunft, dem zornartigen Triebe (den man vielleicht besser den Rach- oder Straf-Trieb übersetzen könnte,) und der Begierde nach sinnlicher Lust und den Mitteln dazu, gemacht worden war, die drey Bestandtheile seiner Republik genau in dem menschlichen Herzen wieder, und er konnte nun die vollkommene Verfassung, welche er jener gegeben zu haben glaubte, auf dieses anwenden. Die Vernunft im Menschen war augenscheinlich, was die regierende Classe im Staate war, die oberste Beherrscherinn des Ganzen, vermöge ihrer Einsichten zum Gesetzge-

ben und Anordnen bestimmt, und vermöge dieser sowohl, als vermöge ihrer Freyheit und Unabhängigkeit von allen körperlichen Einflüssen, über die übrigen Theile erhaben. Der θυμὸς war der Krieger-Classe eben so vollkommen analogisch, er war gleichsam der Beschützer des Menschen und der muthige Vollzieher der Aussprüche der Vernunft in Fällen, wo diese nur durch Anwendung der Gewalt vollstreckt werden konnten. Die ἐπιθυμία, die Begierde nach Vergnügen und Wohlleben, und folglich auch die nach Reichthum und Ehre, welche die Mittel dazu sind, stellte eben so deutlich die erwerbende Classe im Staate vor, die sich ebenfalls nur mit Gegenständen des Eigennutzes beschäftiget und ihr Geschäft nur mechanisch und ohne Rücksicht auf den letzten Endzweck des Staates treibt, wie Eigennutz und Ehrgeitz ihren Endzweck blindlings, ohne Hinsicht auf das höchste Wohl des Menschen, verfolgen.

So wie nun das Innere des Menschen eine Republik im Kleinen darstellt, so stellt der vollkommene Mensch nichts anders, als das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung, dar. Er wird nach eben den Regeln und durch eben die Einrichtungen tugendhaft und glücklich, welche in der bürgerlichen Gesellschaft Sittlichkeit und Wohlstand erzeugen. Nun beruhte, nach Plato, die beste Staatsverfassung auf zwey Gründen: erstlich darauf,

daß jedes Glied der bürgerlichen Gesellschaft, besonders die drey Hauptbestandtheile derselben, dasjenige wirklich sind, was sie seyn sollen, und dasjenige wirklich thun, wozu sie bestimmt sind; und zweytens: daß sie mit einander in der vollkommensten Harmonie wirken. Aber diese zweyte Bestimmung ist selbst wieder eine Folge der ersten; besonders, wenn noch die Einschränkung hinzu kommt, auf welcher Plato so oft besteht, daß jeder im Staate nur sein eignes Geschäft treiben und nie in das Geschäft des Andern eingreifen soll. Denn nie wird Zwistigkeit in einer Gesellschaft seyn, wo jeder, zufrieden mit der Art, wie der Andere sein Geschäft treibt, seine eigene Bestimmung vollkommen erfüllt. Wenn nun im Menschen auf gleiche Weise seine Vernunft wirklich einsichtsvoll ist, und in der That alle seine Thätigkeiten regiert; wenn sein instinktartiger und durch körperliche Kräfte und Leibesübungen gestärkter Muth, auf das Geboth der Vernunft, und auf dieses allein, wirklich die äußeren Feinde des Rechts, selbst mit Aufopferung des Lebens, bestreitet, und die innern Feinde desselben, die unmäßigen Begierden, im Zaume hält; wenn endlich der immer geschäftige Trieb nach Vergnügen, der sich bald in die Begierde nach Eigenthum und Erwerb, bald in die nach ehrenvollen Unterscheidungen ausbildet, der Vernunft in den Schranken, welche diese ihm setzt,

willig gehorcht, und wenn, eben durch eine solche beschränkte und doch vollständige Wirksamkeit der verschiednen Begehrungskräfte, die vollkommenste Harmonie unter ihnen entsteht: was kann dieser Mensch anders, als tugendhaft und glückselig zugleich seyn? Er ist tugendhaft; denn als vernünftig, und durch Vernunft in allem geleitet, besitzt er zuerst gewiß Klugheit; er besitzt Mäßigung, weil seine Begierden unter der Herrschaft der Vernunft stehn; er ist tapfer, weil er instinktartigen Muth hat, der, immer durch die Vernunft geleitet, nur das Unrecht bekämpft, und durch den Endzweck des allgemeinen Besten beseelt wird. Aber wer diese drey Tugenden besitzt, dem fehlt gewiß die vierte, die Gerechtigkeit, nicht, welche gleichsam die Vollendung und das Resultat derselben ist, wenn sie, vereinigt, im äußern Verkehr mit andern Menschen, in dem gesellschaftlichen Leben wirken. Eben dieser Mensch ist aber auch glückselig: denn der Zustand seines Geistes ist dem Zustande der höchsten Gesundheit in seinem Körper ähnlich, da jeder Theil seiner geistigen Natur genau so gebildet ist, wie es diese Natur erfordert, und die Funktionen vollkommen verrichtet, welche den Bedürfnissen derselben entsprechen. Und durch die Harmonie der verschiedenen Triebe ist ihm zugleich ein andres Hauptstück der Glückseligkeit gesichert: der innere Friede und die Zufriedenheit mit

sich selbst. So findet sich also am Ende gleichsam von selbst die unschätzbare Wahrheit, daß die Tugend nicht bloß deßwegen achtungswerth und die Gerechtigkeit Pflicht sey, weil sie im gesellschaftlichen Leben, wenigstens im Durchschnitte, den Menschen die größten äußerlichen Vortheile verschaffen, sondern auch darum, weil beyde, auch noch verborgen liegend in dem Innern des Menschen, und nie weder durch Achtung Anderer noch durch äußere Vortheile belohnt, doch seine Glückseligkeit oder sein höchstes Gut ausmachen.

Dieses so von mir entwickelte Princip der Platonischen Moral ist ohne Zweifel an sich und in der Befriedigung, welche es dem gemeinen Menschensinne gewährt, dem Aristotelischen vorzuziehn. Aber in Absicht des Beweises von seiner Wahrheit und Zulänglichkeit, in Absicht der Deduktion, durch welche Plato auf dasselbe führet, hat es eben so große Mängel. Aristoteles Princip enthielt eine Metapher, Plato's seines ist auf eine Allegorie gebaut. Und Vergleichungen, so glücklich die Bilder gewählt, und so passend in der Anwendung sie ausfallen mögen, können doch immer nur dazu dienen, die verglichnen Sachen deutlicher zu machen, aber nie zu beweisen, daß sie sich wirklich so verhalten. Die menschliche Natur mußte also an sich und ohne Rücksicht auf irgend einen noch so nahe mit ihr verwandten Gegenstand

untersucht werden, wenn das oberste Princip ihrer Sittlichkeit mit philosophischer Schärfe aufgesucht werden sollte. Und was ist denn der Staat, durch dessen Vergleichung mit dem einzelnen Menschen die moralische Tugend des letztern erkannt werden soll? Nichts anders, als eine Sammlung vieler Menschen, eine größere oder geringere Anzahl von Individuen, mit einander vereiniget. Was ist also ein glücklicher Staat anders, als einer, in welchem die einzelnen Menschen, die ihn ausmachen, glückselig sind? Und was ist ein gerechter Staat anders, als ein Staat, dessen Bürger gerecht und tugendhaft sind, und wo besonders die Regierung, als angenommene Repräsentantinn der sämmtlichen Bürger und Erklärerin ihres Willens, durch die allgemeine Tugend gleichsam gezwungen wird, auch in den ihr allein übertragenen Geschäften, besonders in dem Verfahren gegen Auswärtige, gerecht zu seyn. Wie ist es also möglich, von der Gerechtigkeit oder Glückseligkeit eines Gemeinwesens zu urtheilen, wenn man nicht zuvor schon weiß, was es sey, das den einzelnen Menschen tugendhaft und glücklich mache. Es wäre also weit natürlicher, die Untersuchung über die vollkommenste Staatsverfassung auf die von dem vollkommensten Menschen folgen zu lassen, als den entgegengesetzten Weg, welchen Plato gewählt hat, einzuschlagen. In der That muß er

bey demselben den Beweis, daß er mit seinem Staatsgebäude Gerechtigkeit und Glückseligkeit in seinem Gemeinwesen errichtet habe, entweder schuldig bleiben, oder nur durch eine petitio principii führen. Ich habe schon oben bemerkt, daß, nur durch die glückliche Zusammentreffung einer willkührlichen oder doch unbewiesenen Eintheilung des menschlichen Begehrungsvermögens mit den, in der That wesentlichen und nothwendigen, Abtheilungen der Staatsbürger, die Vergleichung zwischen Staat und Mensch so gut von Statten gehet und einen Schein von wahrer Analogie bekömmt.

Ich setze noch hinzu, daß zur Vollkommenheit eines Moralprincips zwey Erfordernisse gehören: einmahl, daß es deutlich zeige, warum die Tugend gut und die Pflicht verbindlich sey; zum andern, daß sich die einzelnen Pflichten mit Leichtigkeit aus ihm herleiten lassen. In Absicht des ersten Punkts, ist der Vorzug offenbar auf der Seite des Platonischen Princips. Es ist weit augenscheinlicher, daß der vollkommene Zustand dessen, worin das Wesen des menschlichen Geistes bestehet, besonders in Absicht seiner Thätigkeit, in welcher er sich vornehmlich als Geist zeigt, verbunden mit der vollkommensten Harmonie dieser wesentlichen Bestandtheile, seine Glückseligkeit gründe und sein höchstes Gut ausmache, als daß diese Glückseligkeit darauf beruhe, und der höchste Zweck des Menschen

darein zu setzen sey, ein gewisses Mittel zwischen zwey Extremen in allen Handlungen zu beobachten.

In Absicht des zweyten Punktes bleibt das Platonische Princip hinter dem Aristotelischen zurück. Es würde dem Plato schwer geworden seyn, ein vollständiges Recht der Natur und eine vollständige Ethik aus seiner Harmonie herzuleiten. Dem Aristoteles aber gelingt es, bis auf einige Ausnahmen, sehr wohl, die verschiednen Tugenden und Pflichten aus der Mäßigung herzuleiten: weil in der That, wie ich schon gesagt habe, bey einem eingeschränkten Geschöpfe, auch jede Thätigkeit beschränkt seyn muß, wenn sie nicht unvernünftig und schädlich seyn soll.

Aber nun, abgesehen von den Mängeln des Beweises, auf welchen Plato sein Princip gründet, und abgesehen von denjenigen Eigenheiten desselben, von welchen noch nicht allgemein anerkannt ist, ob sie wirklich in der menschlichen Natur oder von willkührlichen, in der griechischen Sprache und Philosophie gemachten, Absonderungen ihren Ursprung haben; so scheint mir allerdings das Platonische Princip unter allen, welche, seit der Einführung der Philosophie, in der Welt aufgestellt worden sind, eines der haltbarsten und befriedigendsten zu seyn. Keine festere und solidere Grundlage kann man der Tugend geben, als wenn man sie als den vollkommenen Zu-

stand und die Gesundheit des Geistes darstellt; keine größere Ueberzeugung kann man im Menschen erwecken, daß die Tugend, vermöge ihres Wesens, dazu geeignet sey, seine Glückseligkeit und seinen letzten Zweck auszumachen, als wenn man ihm sagt, daß sie für sein eigenthümliches Selbst eben dasjenige sey, was die vollkommene Gesundheit für ein mit ihm sehr nahe verwandtes, aber doch von ihm unterschiedenes und nur auf ihn Einfluß habendes Object, für seinen Körper ist. Und was kann in der That, da die Tugend nur eine Beschaffenheit der menschlichen Natur ist, nur aus ihr allein erkannt werden kann, uns einen Begriff von ihr geben, als wenn wir irgendwo einen Menschen auffänden, der nach demjenigen Theile, welcher ihn eigentlich zum Menschen macht, d. h. nach dem, was in ihm geistig und frey ist, zur völligen Reife gelangt wäre, ohne etwas von seiner ursprünglichen Integrität zu verlieren: oder wenn wir uns aus unsern Begriffen ein solches Ideal von einem Menschen zu bilden suchen.

Es ist wahr, es bleibt hier noch die Schwierigkeit der Freyheit übrig. Nicht diese ganze innere Vollkommenheit des Menschen, welche doch alsdann zu seiner Tugend mitgehört oder bey ihr vorausgesetzt wird, hängt von ihm selbst und von seinen freyen Handlungen ab; so wenig, als der richtige und schöne Bau seiner Glieder und der

Lauf seiner Säfte von ihm abhängt. Aber diese Schwierigkeit ist in allen Systemen vorhanden: und die so oft von den griechischen Philosophen aufgeworfene, aber selten von ihnen anders als sophistisch beantwortete Frage, ob die Tugend gelehrt und erlernt werden könne, oder ein Geschenk der Natur und des Himmels sey, wird auch gründlichern Untersuchern immer große Schwierigkeiten entgegensetzen. Allerdings ist die menschliche Tugend ein Gemisch von Natur und Freyheit, von natürlichen Anlagen und vorsätzlichen Erwerbungen. Was hülfe es, dieß in der Theorie zu läugnen, da es die Erfahrung so laut prediget. Wie kann jemand zur Tugend der Klugheit gelangen, der blödsinnig ist? Und der wirklich weise Mann ist gewiß zugleich auch ein Mann von Talenten. Gerechtigkeit wird ohne Wohlwollen nicht lange bestehen, und auf das Wohlwollen hat die angeborne größere oder geringere Empfindlichkeit des Herzens Einfluß. Wie sehr die Tapferkeit von dem Bewußtseyn körperlicher Stärke, von einem gewissen Laufe der Säfte, oder von einer natürlichen Hitze des Temperaments abhängt, ist von den größten Männern, welche diese Tugend geübt haben, anerkannt worden, und wird von den Griechen noch deutlicher anerkannt, welche eine Tugend haben, die sie Tapferkeit nennen, und einen sinnlichen Trieb, den sie zwar mit einem andern Nahmen

belegen, den wir aber nicht anders, als ebenfalls durch Muth, ausdrücken können.

Da ich also von der Unvollkommenheit, daß sich in dieser Gesundheit des Geistes, oder in dieser Harmonie der Seelenkräfte, oder wie man sonst die vollkommenste Verfassung des innern Menschen nennen will, dasjenige, was frey und im eigentlichen Verstande sittlich ist, von dem, was Gabe der Natur oder Geschenk des Glücks ist, nicht rein absondern läßt, weniger beleidiget werde, weil ich dieß nicht für einen Fehler des Platonischen Princips sondern für einen Mangel der menschlichen Erkenntnißkraft halte; so schließt sich, ich gestehe es, mein eigenes Moralsystem an das Platonische, so wie ich es wenigstens verstehe und auslege, auf das vollkommenste an. Der Mensch, dessen Geist und Herz unverstümmelt, reif und gesund ist, handelt, glaube ich, immer tugendhaft, diese Vollkommedheit seines Innern mag auch herkommen, woher sie wolle. Seine Handlungen werden immer als frey angesehen werden können, wenn es auch die Disposition des Gemüthes, woraus sie entstehen, nicht wäre. Denn welche Handlungen des Menschen würden für moralisch gelten können, wofern sie ihm nur alsdann als freyem Wesen zugerechnet werden könnten, wenn der gesammte Zustand seiner Natur, von dem sie stets mehr

oder weniger bestimmt werden, sein eignes Werk und von seiner Freyheit durchaus abhängig wäre.

Wenn nun aber der Mensch diese ihm zu Theil gewordene Vollkommenheit des Geistes nebst deren Einfluß auf seine Handlungen mit Bewußtseyn erkennt, so erkennt er zu gleicher Zeit, daß, freywillig und vorsätzlich an der Erhaltung und Vermehrung jener Vollkommenheit zu arbeiten, eben mit zu der Tugend gehöre, und daß, da jene Arbeit vornehmlich nur durch stete Wiederhohlung solcher Handlungen, welche jenem intellektuellen und moralischen Charakter der Seele gemäß sind, geschehen kann, er diese Handlungen als Pflichten ansehen müsse.

Die Tugend wird nähmlich nach diesem Systeme zur Pflicht, insofern sich der Mensch entweder einen Höhern denkt, der sein Gesetzgeber wäre und nun nach der Kenntniß seiner Natur und der mit ihr bis jetzt vorgegangenen Entwickelung ihm vorschreiben sollte, was er seiner Natur und also seiner Bestimmung gemäß zu thun hätte; oder insofern er in sich selbst ein zwiefaches Wesen erkennt, ein höheres, weiseres und eben deßwegen zum Gesetzgeben und Regieren geschicktes, dergleichen wirklich die Vernunft ist, und ein niedrigeres, unweiseres und zum Gehorchen bestimm-

tes, wofür wir die gesammte Sinnlichkeit und insbesondere die sinnlichen Begierden halten. In diesem Falle also würde das, was für den ganzen Menschen nur Tugend, d. h. Vollkommenheit und Glückseligkeit ist, für den Höheren Geboth, für den Geringeren Zwang und Gehorsam werden.

III.

Nach dem Plato und Aristoteles und deren Schülern haben keine philosophischen Secten unter den Griechen die Moral sorgfältiger bearbeitet, und mehr Anhänger ihres Systems gefunden, als die Stoische und Epikuräische. Beyde haben neue Begriffe in Umlauf gebracht, neue Untersuchungen veranlaßt, und dadurch auf den Fortgang der Wissenschaft einen wesentlichen Einfluß gehabt. Die Stoiker haben ohne Zweifel diese letztere im Alterthume am meisten vervollkommnet, und, welches ein noch größeres Verdienst ist, sie mit dem meisten Erfolge der moralischen Verbesserung ihrer Zeitgenossen gelehrt. Ihre Dialektik ist zwar äußerst sophistisch, und durch dieselbe wird zuweilen auch ihre Moral angesteckt. Sie haben, was ihnen die Peripatetiker beständig vorwarfen, unnöthiger Weise, eine neue Kunstsprache in die Sittenlehre eingeführt, und bestreiten oft Sätze ihrer Vorgänger mit großer Heftigkeit, die sie nur auf eine veränderte Weise ausdrücken. Man muß ihnen indeß zugestehen, daß sie in der Aufsuchung der Principien einen viel geradern, festern und dem Zwecke gemäßern Weg einschlagen, als Plato und Aristoteles, daß sie zuerst die verschiedenen Neigungen, Leidenschaften und moralischen Verhältnisse genau unterscheiden und mit Schärfe und Kür-

ze definiren, daß sie zuerst die in der That sehr wichtige Unterscheidung zwischen πρέπον und ἀγαθὸν oder, wie Cicero es ausdrückt, zwischen honestum und decorum machen, durch welche die beyden Haupt-Classen der Tugenden, die, welche Tugend sind wegen der Wirkungen, die sie hervorbringen, und die, welche es sind wegen des Charakters, aus welchem sie herstammen, von einander abgesondert werden, daß sie endlich das erste vollständige und systematische Lehrbuch der Sittenlehre geliefert haben, von welchem uns Cicero in seinen Officiis wenigstens den Umriß und die vornehmsten Hauptstücke aufbehalten hat.

Es ist ferner unläugbar, daß die Stoiker mehr, als andre Philosophen, auf die Ausübung der Sittenlehre gedrungen, daß mehrere ihrer Lehrer und Schriftsteller die vorzügliche Gabe besessen haben, die Vorschriften derselben anschaulich für den Verstand und für das Herz eindringlich zu machen, daß sie unter ihren Anhängern selbst wahre Tugendhelden aufzuweisen haben, und daß, besonders in Rom und in den späteren Zeiten, sie vornehmlich und ihre Sittenlehre dem einreißenden Sittenverderbnisse widerstanden und die wenigen großen Männer, welche dieß Zeitalter vor dem allgemeinen Abscheu und der Verachtung schützen, gebildet haben.

Die Principien dieser Secte lernt man am vollständigsten aus Ciceros drittem Buche de finibus und aus den Büchern de Officiis kennen, welche letzteren, wo nicht immer die Worte, doch den Geist des Stoischen Systems enthalten; und ihre Methode die praktische Moral zu lehren zeigt sich in den Schriften des Antonin und des Epiktet, zweyer Männer, von denen der eine auf der höchsten Stufe des größten Staates, als sein Oberhaupt, der andere auf der niedrigsten, als Sklave, stand, in ihrem vortheilhaftesten Lichte. Der Ernst und die Würde des Ersten, der innigste Antheil, den sein eignes Herz an den Vorschriften der Sittenlehre und den Tröstungen der Religion nimmt, die aus einer großen Welterfahrung geschöpften Beobachtungen des menschlichen Lebens, verbunden mit einem äußerst spekulativen und tiefsinnigen, aber doch nicht sophistischen Kopfe, geben seinen Selbstgesprächen, wenigstens nach meiner Erfahrung, eine so hinreißende Gewalt über den Geist und das Herz des Lesers, als kaum irgend eine moralische Schrift bey mir bewiesen hat. Ich habe oft zu ihnen als zu einer Arzeney, bey Anfällen meiner Seelenkrankheiten, meine Zuflucht genommen; ich habe oft aus ihnen Trost bey Aengstlichkeiten und Verlegenheiten geschöpft, die mein Gemüth mit dem des guten Kaisers gemein zu haben schien. Bey dem Epiktet, von dem ich besonders seine vom Ar-

rian gesammelten Vorlesungen in Gedanken habe, kommt zu der Würde und dem Herzlichen des Vortrags noch ein gewisser ihm eigenthümlicher Witz, eine oft ganz neue und originelle Darstellung der moralischen Lehren, ein Herablassen zu den besondern und kleinsten Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens, verbunden mit dem Scheine so vieler Gutmüthigkeit, hinzu, daß er zuweilen ergötzt, noch öfter den Verstand interessirt und das Herz erwärmt, und den Leser fast immer in der Disposition tugendhaft zu seyn zurückläßt; — das Kennzeichen, wie Rousseau sagt, von einem wahrhaft vortreflichen Buche. Ich sage nichts von Seneca, den ich als Schriftsteller hier nicht zu schildern die Pflicht habe, als Moralisten aber für viel weniger bedeutend, als jene beyden Männer, halte.

Und nun auf das System der Stoiker selbst zu kommen, welches ich kurz zu entwickeln gedenke; so ist sein erster, und in der That ein großer Vorzug vor den Systemen des Plato und Aristoteles: daß der Weg, welchen es einschlägt, um zu den Principien der Sittenlehre zu gelangen, der Natur der Sache weit gemäßer und eben deßwegen weit fähiger ist, Ueberzeugung zu bewirken. Es untersucht, wie es in der That seyn muß, da die Entstehung und das Wesen der menschlichen Tugend gefunden werden soll, die menschli-

che Natur selbst, und zwar wählt es die mir hier vorzüglich schicklich scheinende Art der Untersuchung, welche ich an einem andern Orte *) die philosophisch - historische genannt habe. Die Stoiker fangen an, den Menschen gleich nach seiner Geburt zu beobachten, und beschreiben gleichsam seine Naturgeschichte, indem sie die verschiedenen Stufen seiner Entwickelung durchgehen, bis sie endlich zu derjenigen gelangen, wo der Mensch fähig wird, zu erkennen, was Tugend ist, deren Werth zu schätzen, und alsdann alle andern Gegenstände seiner Begierden gegen dieses höhere Gut entweder gänzlich zu verachten und bey Seite zu setzen, oder sie ihm wenigstens dergestalt unterzuordnen, daß sie nicht mehr den Nahmen des Guten für ihn verdienen.

Jedes neugeborne Kind, sagt der Stoiker, bringt, wie alle lebendigen Geschöpfe, die Selbstliebe mit auf die Welt, einen von allem Einflusse sinnlicher Lust und sinnlichen Schmerzens unabhängigen Trieb, sich selbst, seinen Körper und so viel es von seinem Wesen erkennt, in seiner Integrität zu erhalten und dasjenige, welches dasselbe zerstöhren oder verstümmeln kann, abzuwehren. Es strebt, wie wir aus deutlichen Zeichen sehen,

*) Siehe in meinen Versuchen die Abhandlung: Ueber die Kunst zu denken. Th. 2. S. 350.

nach Leben und Fortdauer, und es flieht vor dem Tode und der Verletzung. Es sucht die Hülfs-Mittel des erstern an der Brust seiner Mutter, und verbirgt sich vor dem andern in ihren schützenden Armen.

Die Natur hat nähmlich dadurch für die Thätigkeit des Menschen gesorgt, daß sie ihm, von seinem ersten Entstehen an, gewisse Dinge und gewisse Zustände seiner selbst als solche angewiesen hat, welche er durchaus vorziehen und andre, welche er jenen nachsetzen, und, wenn nicht höhere Endzwecke ihn hindern, verwerfen muß. Wie könnte er thätig seyn und handeln, wenn er nicht nach gewissen Gegenständen strebte, und andre vermeiden wollte? Und wie könnte er nach etwas streben, wenn ihm alles gleichgültig wäre? Und ohne Thätigkeit wäre der Mensch nicht einmahl ein lebendiges Geschöpf, und noch viel weniger des geistigen Lebens und der Tugend fähig.

Diese von der Natur selbst den Menschen empfohlenen Dinge nennen sie ziemlich unnatürlich prima naturae, theils, um sie nicht Güter nennen zu dürfen, unter welche sie selbige durchaus nicht gerechnet haben wollen; theils, um die Begierde darnach und den Abscheu vor ihrem Gegentheile, von Lust und Schmerz der Sinne, ganz unabhängig zu machen, und sie als ein unmittelbares Werk der Natur darzustellen.

Zu diesen Primis naturae gehören, wie ich schon gesagt habe, zuerst die Gegenstände der Selbstliebe: und unter diesen ist es die Liebe zum Leben, welche sich am frühesten entwickelt. So wie der Mensch seinen Körper und dessen Theile kennen lernt, dehnt er seine Selbstliebe auf diese alle aus, wünscht die unverstümmelte Erhaltung derselben, und erschrickt vor dem Gedanken, einen davon zu verlieren oder verunstaltet zu sehen. Er wünscht noch mehr; er wünscht sich einen gesunden, einen behenden und wohlgestalteten und einen starken Körper, und bekommt hingegen einen Abscheu vor Krankheit, und ein Mißfallen an Unbehülflichkeit und Schwäche. Bald lernt er auch an seinem äußern Zustande, dessen Einfluß auf sich selbst er gewahr wird, Unterschiede machen: und es ist ebenfalls die Natur, welche ihn antreibt, Wohlhabenheit und Glück der Armuth und dem Unglükke vorzuziehn.

Auf die Selbstliebe folgt zweytens, und nach ihr entwickelt sich beynahe zuerst der Trieb zur Geselligkeit. Schon das Kind schreyet und ängstet sich, wenn es allein ist, und wird erst wieder ruhig, wenn Menschen zu ihm kommen. So bald der Knabe die Kinderstube verläßt, ist ihm die Einsamkeit verhaßt und freudenleer, und nur in Gesellschaft, und vornehmlich in der Gesellschaft anderer Kinder, findet er Vergnügen und Zeitver-

treib. So ist der Mensch auf allen Stufen seines Alters, wofern nicht andere Triebe den Trieb zur Geselligkeit durchkreuzen, oder die Vernunft ihn einschränkt. Er sucht den Umgang, sobald er kann, und die Einsamkeit nur, wenn er muß. Nunmehr wünscht er auch, von andern Menschen geliebt zu werden: und er wird gewahr, daß der Zustand desjenigen, welcher von liebevollen Freunden und Verwandten umgeben ist, dem Zustande eines Andern weit vorzuziehen sey, der sich nur in der Gesellschaft gegen ihn kaltsinniger oder ihm übelwollender Personen befindet. Bald fängt er auch selbst an, einige Personen mehr als andere zu lieben, und auf diese trägt er alle Wünsche seiner Selbstliebe über. Auch sie wünscht er, gesund, wohlhabend und glücklich zu sehen, und ihre Krankheit und Noth erregt seinen Abscheu. Noch mehr: er verlangt selbst, ihnen jenen Wohlstand zu verschaffen und diese Noth von ihnen abzuwehren. Und diese Bemühung giebt der Liebe in seinen Augen erst den rechten Werth. So lehrt ihn nach und nach die Natur, daß im Wohlwollen selbst eine Süßigkeit liege, und daß er also, auch um seiner selbst willen, die Zuneigung und das Wohlthun gegen andre Menschen, dem Hasse und der Beleidigung derselben vorziehen müsse.

Mit dem Triebe der Geselligkeit hängt die Neigung zur Herrschaft, und der Abscheu vor Un-

terwürfigkeit und Sklaverey zusammen. Wir werden gewahr, daß, was wir von der Liebe anderer Menschen nicht erwarten dürfen, uns unser Ansehn über sie verschaffen kann, und was wir von ihrem Hasse nicht zu fürchten haben, wir von ihrer Verachtung leiden können. Eben also, weil wir den Umgang und folglich die Menschen überhaupt lieben, wünschen wir über sie etwas erhaben zu seyn, um uns gleichsam in dem Gedränge unter ihnen gemächlicher zu befinden und einen größern Spielraum zu haben: eben, weil wir uns andern Menschen zu nähern wünschen, sehen wir uns ungern unter dieselben erniedriget, weil dieß sie unfehlbar von uns entfernt.

Nun folgt drittens die Wißbegierde, ein unläugbarer Naturtrieb. Schon der Knabe verlangt immer etwas neues zu sehen, zu hören, zu erfahren: und es wird ihm die Zeit lang, wenn er sich lange unter denselben Personen und Gegenständen befindet. Dieß ist die Ursache, warum er die Straße der Stube, und das freye Feld dem Hause vorzieht. Auch der erwachsne Mensch sucht im Umgange vornehmlich das Vergnügen, von neuen Vorfällen Nachricht zu bekommen, oder ihm unbekannte Personen kennen zu lernen, kurz Thatsachen für seine Erfahrung, oder Bilder für seine Imagination, den Stoff seiner Erkenntnisse, einzusammeln: und ein Gespräch

in welchem er nichts erfährt, als was er schon längst gewußt hat, wird ihm bald lästig; so daß er entweder die Gesellschaft verläßt, oder zum Spiele seine Zuflucht nimmt, welches ihm zwar nicht neue Kenntnisse verschafft, aber ihn doch mit abwechselnden Ideen unterhält.

Dieß ist nur ein kleiner Zweig des großen Stammes der Wißbegierde. Der Mensch zieht von Natur die Wissenschaft der Unwissenheit vor. Er lernt gern, wenn es ihm nur nicht viele Mühe kostet, und er vergißt ungern, was er einmahl gelernt hat. Ein mathematischer oder philosophischer Satz, den er wirklich versteht, ein Beweis, dessen Schlußkraft er wirklich einsieht, macht auch dem gemeinsten Manne Vergnügen.

Mit der Wißbegierde steht das Gefühl des Schönen und Anständigen und das Verlangen darnach in Verbindung. Der Mensch ist unter allen lebendigen Geschöpfen das einzige, welches, in Gestalten, Bewegungen und Tönen, Ordnung, Uebereinstimmung und Harmonie wahrnimmt, und von diesen Eigenschaften angezogen wird, so wie er hingegen Unregelmäßigkeit, Ungestaltheit und Disharmonie mit Mißfallen empfindet.

Dieses Gefühl von Schönheit und Anstand trägt er endlich auch auf seine Handlungen über, und giebt, (noch immer nicht durch Tugend, sondern nur vermöge eines Naturtriebes,) einer regel-

mäßigen, gesetzten und schicklichen Aufführung vor einer unordentlichen, leichtsinnigen und unschicklichen den Vorzug.

Um dieß besser zu verstehen, sagen die Stoiker, muß man noch Folgendes bemerken. Unter den Dingen, welche die Natur den Menschen ursprünglich empfohlen, und ihrem Gegentheile vorzuziehen angewiesen hat, giebt es wieder einen von ihr selbst veranstalteten Unterschied des Ranges und der ihnen gebührenden Schätzung. Gesundheit, z. B. Behendigkeit und Stärke sind, jedes für sich, wünschenswerthe Eigenschaften des Körpers. Aber jedermann, welcher der Natur folgt, wird mehr darnach streben, einen gesunden, als einen geschmeidigen und gewandten Körper zu haben, und mehr darnach, behend als stark zu seyn. Es ist dem Menschen mehr daran gelegen, ein bequemes Auskommen zu erwerben, als großen Ruhm zu besitzen. Ueberdieß hat zweytens die Natur manche jener aufgezählten Vortheile mit einander in Widerspruch gebracht, so daß sie nicht zugleich erreicht werden können. Die Gesundheit leidet zuweilen unter den Leibesübungen, welche den Körper geschickt machen sollen. Wer nach Ruhm trachtet, muß oft dem Reichthume entsagen. Die Befriedigung der geselligen Neigungen ist nicht immer mit den Forderungen der Selbstliebe verträglich. Und wer seinen Durst nach Wis-

senschaft stillen will, muß zuweilen etwas von seiner Gesundheit, und viel von den gesellschaftlichen Vergnügungen aufopfern.

Nun kommt es also bey dem Menschen, der alle diese Triebe in sich vereiniget hat, darauf an, eine geschickte Auswahl zu treffen. Er muß zuerst, nach den Anlagen und folglich den Anweisungen seiner Natur, jeden der genannten schätzbaren Gegenstände wirklich schätzen, dessen Gegentheile vorziehen, und wenn ihn nichts daran hindert, zu erlangen suchen. Er handelt der Natur gemäß, wenn er alle mögliche Sorgfalt auf seine Gesundheit wendet, wenn er seinen Körper sowohl zu verschönen, als zu stärken bemüht ist, wenn er sich um Vermögen und einen höhern Rang in der Welt bewirbt, wenn er sich viele Menschen zu Freunden zu machen sucht, wenn er seine Wißbegierde und selbst eine unschuldige Neugierde zu befriedigen strebt, wenn er endlich in Kleidern, Hausgeräthe und allem, was ihn umgiebt, das Schöne und Elegante dem Gemeinen und Alltäglichen vorzieht. Er muß aber nun, zweytens, in seiner Schätzung dem Maße des Werthes folgen, welchen die Natur diesen Vortheilen gegeben hat. Er muß also einmahl auf die Erwerbung derjenigen mehr Zeit und einen größeren Eifer wenden, welche, nach den unverdorbenen Antrieben der Natur, für ihn wichtiger und anziehender sind. Er

muß mehr darum bekümmert seyn, seinen Körper unverstümmelt und seine Gesundheit unverletzt zu erhalten, als in ritterlichen und andern, zum Vergnügen in die Gesellschaft eingeführten, Leibesübungen große Geschicklichkeit zu erwerben, oder die, welche er hat, zu zeigen. Er wird alle Gelegenheit wahrnehmen, sich der Armuth zu entreißen oder seine Einkünfte zu vermehren; aber er wird noch viel lebhafter dahin streben, durch den Ruf eines ehrlichen Mannes, sich die Achtung und Liebe seiner Mitbürger zu verschaffen. Der Wißbegierige wird, wenn ihn höhere Pflichten nicht abrufen, sich gern in der Einsamkeit seinen Büchern und der Meditation widmen; aber sobald er einem Nothleidenden beyzustehen hat, oder durch seine Berufsarbeiten, von denen er mit den Seinigen lebt, andere weniger reitzende Geschäfte zu besorgen aufgefordert wird, oder endlich dem Staate im Felde oder im Rathe dienen soll: so wird er seine geliebten Bücher und Werkzeuge ohne Widerwillen verlassen. Solange indeß mehrere oder alle diese schätzenswürdigen Gegenstände mit einander, wenn gleich mit einer großen Unterordnung derselben, und einem großen Unterschiede der auf sie gewandten Zeit und Mühe, sich vereinigen lassen, so wird er nach allen in dem Verhältnisse ihres Werthes trachten. Wenn nun aber dieß durchaus unmöglich ist, und der Besitz des einen

die Erwerbung des andern ausschließt; so wird er bereitwillig den geringern Werth dem größern aufopfern.

Und hierdurch (um auf die erste Veranlassung dieser ganzen Untersuchung über den verschiedenen Werth der primorum naturae, — welches man vielleicht durch ursprüngliche Naturdinge übersetzen könnte, — wieder zurück zu kommen,) wird es begreiflich, wie in der menschlichen Aufführung eine Ordnung und Schicklichkeit, durch die bloße Befolgung der Naturtriebe, Statt finden könne. Sie besteht nähmlich in der gehörigen Auswahl, Unterordnung, Vereinigung und gegenseitigen Ausschließung der mehr oder minder schätzbaren Gegenstände derselben, und in einer harmonischen Reihe von Bestrebungen nach ihrer Erwerbung, die an Dauer, Eifer und darauf gewandten Kräften und Hülfsmitteln jenen Verhältnissen angemessen sind.

Und zu dieser Regelmäßigkeit der Aufführung, sagen die Stoiker, fordert uns ebenfalls ein Naturtrieb auf, — ein Zweig des Schönheits-Triebes, der, welcher sich am spätesten unter allen entwickelt, aber auch der edelste unter allen ist. Dieser Trieb, weit entfernt Tugend zu seyn, mit welcher er auch sogar der Art nach nichts gemein hat, bringt doch etwas hervor, was in den Augen des großen Haufens Ausübung der Tugend

zu seyn scheint. Die Stoiker nannten es καθήκοντα, welches Cicero durch officia übersetzt hat, und welches wir gewohnt sind durch Pflichten oder pflichtmäßige Handlungen zu übersetzen. Wir hätten aber besser gethan, wenn wir uns an das Griechische gehalten, und es schickliche Handlungen genannt hätten. Es scheint uns im höchsten Grade widersinnig, wenn wir vom Cicero hören, daß die Stoiker die officia, eben das, wovon sein vortreffliches Werk handelt, und über welches hinaus wir uns nichts höheres an Sittlichkeit zu denken wissen, unter die Dinge rechnen, welche weder gut noch böse sind, welche nichts zur Glückseligkeit (beatitudo) beytragen, und mit den Gegenständen aller andern Naturtriebe, mit Reichthum und Macht, in gleichem Range stehen. Die Paradoxie dieses Satzes würde uns weniger auffallen, wenn wir officia durch das Schickliche oder Anständige in dem Betragen ausgedrückt hätten. Auch wir sind gewohnt, Schicklichkeit und Anstand von der Tugend zu unterscheiden und unter dieselbe herabzusetzen. In der That sehen wir Menschen, die nichts weniger, als reine Tugend, besitzen, durch Erziehung, Stand, Ehrgefühl und die feinen Sitten des Zeitalters, dergestalt in ihrer Aufführung geregelt werden, daß diese in der Welt für untadelhaft angenommen wird.

Aber wie entsteht nun endlich dieses so seltene und so schwer zu erklärende Produkt, Tugend? Es entsteht allerdings auf eben diesem bisher verfolgten Wege, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen. Aber dieser eine Schritt bringt uns in eine ganz neue Welt. Die Vernunft erscheint, übersieht nun diesen ganzen großen Bau der Natur, welchen sie im reif gewordenen Menschen vollendet hat, bestätiget nun durch Einsicht und Ueberzeugung, was der Mensch zuvor von der Natur gelernt, und gleichsam blindlings angenommen hatte. Sie erkennt den Vorzug der von der Natur dem Menschen empfohlnen Gegenstände vor denjenigen, gegen welche diese ihm einen Abscheu eingeflößt hat, und sie gesteht den erstern einen gewissen Werth zu. Sie sieht ein, daß, wenn dem Menschen alles gleichgültig, er eben so gerne krank als gesund, verachtet als geehrt wäre, wenn ihm weder an gesellschaftlichen Freuden, noch an Wissenschaft und Wahrheit etwas gelegen wäre, wenn er die Liebe Andrer nicht schätzte, niemanden selbst liebte, und weder von Schönheit noch Kunst gerührt würde, er noch weniger als eine Pflanze, und kaum ein lebendiges Wesen, aber gewiß kein vernünftiger Mensch seyn würde. Sie schreibt ihm also dasjenige, wozu ihn schon die unverdorbenen Naturtriebe, wenn er sie bey sich in ihrem ursprünglichen Zustande zu erhalten gewußt hat, gleich-

sam von selbst leiteten, als Regel der Sittlichkeit und Gesetz der Weisheit vor. Sie bestimmt, zweytens, den verschiednen Rang dieser von Natur dem Menschen als begehrungswürdig angewiesenen Sachen weit genauer, und setzt ihn weit unwandelbarer fest, als es dem Naturmenschen möglich ist, seine Triebe und ihre Forderungen zu ordnen. Dieser, nur durch das Schimmerlicht seiner ersten Anlagen geleitet, schwankt in der Würdigung der Gegenstände, wonach er trachten und die er fliehen soll, hin und her, und wird auf den verschiednen Stufen seines Alters sehr verschiedentlich, durch Temperament, durch Laune, Mode und selbst durch den Ueberdruß der Einförmigkeit, bald für die eine, bald für die andre Sache gestimmt. Zu der einen Zeit des Lebens denkt er gar nicht an seine Gesundheit, wenn er sich nur als einen vortrefflichen Tänzer oder einen starken Fechter zeigen, und im Getümmel der Gesellschaft sich vergnügen kann. Zu einer andern Zeit will er seine Einsamkeit und Gemächlichkeit durchaus nicht verlassen, und opfert Reichthum und Ehre, selbst die Liebe seiner Freunde und Verwandten, seiner Gesundheit auf. Heute ist ihm die Wissenschaft über alles, und er scheut nicht die Kränklichkeit, die mit einer sitzenden Lebensart verbunden ist, um belehrt zu werden: und morgen möchte er sich gerne auf die Laufbahn der Ehre stellen, und zieht ei-

nen bloß schlichten Menschenverstand aller Gelehrsamkeit vor.

Der Weise weiß nichts von diesem Schwanken. Nachdem er einmahl sich selbst, seine Lage und seine Verhältnisse in der Welt kennen gelernt hat: so hat er auch den Plan seines Lebens unwiderruflich entworfen, und ein für allemahl bestimmt, was für ihn gehöre, und was ihm nicht zukomme, wonach er zu trachten, und was er bey Seite zu setzen habe: ob er bloß im häuslichen Leben seinen Acker zu bauen, für Weib und Kind zu sorgen, und mit der Erwerbung eines ehrlichen Auskommens sich zu begnügen habe, oder ob es ihm erlaubt sey, höher zu streben, die Süßigkeiten der Wissenschaft und der Kunst zu schmecken, oder im bürgerlichen Leben Ansehn, und Ehre in öffentlichen Geschäften einzuerndten. Der Naturtrieb also, welcher die officia bewirkt, — ist von der Weisheit, welche die Tugend hervorbringt, darin wesentlich unterschieden, daß jener dem Menschen seine Vorschriften nur auf kurze Zeit, und gleichsam täglich, ertheilt, diese ihm die Regel für sein ganzes Leben giebt; daß jener, weil er kurzsichtig ist und wenig von der Zukunft weiß, oft seine Anweisungen im Laufe des Lebens ändert, so wie ihn die äußeren Umstände des Menschen bestimmen, diese, weil sie das ganze Leben überschaut, in ihren Gesetzen unwandelbar, mit sich

selbst übereinstimmend, und bis ans Ende beharrlich ist.

Aber nun kommt noch, drittens, hinzu, daß die Weisheit den Menschen über etwas belehrt, worüber ihn die Naturtriebe in gänzlicher Unwissenheit lassen. Von diesen kennt und schätzt jeder nur den Gegenstand, wonach er unmittelbar strebt, keiner von ihnen weiß die höheren Endzwecke, um derentwillen er selbst von der Natur den Menschen eingepflanzt worden ist. Diese Triebe verführen sogar den Menschen, zu glauben, daß es bloß um die Erwerbung dieser Gegenstände zu thun sey, — und daß die Natur, wenn sie ihn nach Reichthum oder Ehre zu streben veranlaßt, keine höhere Absicht habe, als ihm beydes wirklich zu verschaffen. — Die Vernunft hingegen, welche alle Triebe, und die Dinge, wonach sie streben, in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit vor sich sieht, die Verschiedenheit des Ranges unter den letztern, ihren Streit und ihre Widersprüche mit einander erkennt, lernt nun auch die Endzwecke der Natur bey dieser ganzen Einrichtung des Menschen richtiger beurtheilen. Sie gelangt zu der Einsicht, daß es ihr allein darum zu thun gewesen sey, die Thätigkeit des Menschen im einsamen und gesellschaftlichen Leben möglich zu machen, und ihm Antriebe zu Handlungen zu verschaffen. In der That, was ist dasjenige, welches die Menschen, in ih-

ren Häusern und auf dem Markte, in der Stadt und auf dem Lande in Bewegung setzt? Was ist die Ursache der allgemeinen Geschäftigkeit, welche wir an jedem Orte, wo Menschen bey einander wohnen, gewahr werden? Keine andere, als folgende. Der eine läuft und bewegt sich, um seinen Körper zu üben und ihm Gesundheit, oder Geschicklichkeit und Anstand zu verschaffen; der andere handelt und wandelt, ackert und baut, um sich Vermögen zu erwerben; ein dritter eilt in den Rath, um sich Ehre einzulegen. Diesen treibt die Wißbegierde auf Reisen, über See und Land; jenen die Ruhmbegierde in den Krieg und aufs Schlachtfeld; einen dritten macht die Liebe zu Weib und Kind, oder die zu seinen Freunden häuslich, aber doch unablässig geschäftig, um jenen Brodt zu verschaffen, oder diesen Dienste zu leisten oder ihren Umgang zu genießen. Alle werden durch eines der natürlichen Dinge (primorum naturae) angelockt. Man setze, daß diese einen Augenblick ihren Reitz für den Menschen verlieren; und das ganze menschliche Leben steht stille. Dieß alles sieht die Vernunft, und zugleich, wie wenig Befriedigung der Mensch nach der Erlangung der Dinge, welche er so eifrig sucht, wirklich erhält: und eben hieraus erkennt sie, daß diese Erlangung, bey jener ganzen Veranstaltung, nicht Zweck, sondern nur Mittel zu höhern Zwecken

sey. Diese Zwecke liegen in den Handlungen und in der erregten Thätigkeit selbst. Jene schon gedachte Regelmäßigkeit, Ordnung und Schicklichkeit derselben, die Vernunft und Sittlichkeit, welche aus ihnen hervorleuchten, die richtige Vertheilung der Zeit und Kräfte des Menschen auf jede seiner Unternehmungen, nach dem Verhältnisse des größern oder mindern Vorzuges, welchen der dadurch beabsichtigte Zweck verdient, und die harmonische Verbindung der auf einander folgenden Bestrebungen, so daß keine die andere stöhrt, keine der andern vorgreift, sondern jedesmahl diejenige vorangeht, welche als Mittel zu der folgenden nöthig ist; — alle diese Beschaffenheiten, welche in der Thätigkeit selbst liegen, und die tugendhafte unterscheiden, sind von unendlich größerm Werthe als die äußern Endzwecke derselben. Die Klugheit und Nüchternheit mit welcher ein Mensch nach der Erhaltung seiner Gesundheit strebt, ist mehr werth, als die Gesundheit selbst. Der Fleiß und die Redlichkeit, durch welche jemand zu Vermögen gelangt, ist mehr werth, als der Reichthum. Nicht die erlangte Wissenschaft, sondern das Streben nach derselben, während der Zeit des Studirens, das bey demselben angewandte Nachdenken, hat in den Augen des wahren Gelehrten, den hohen Werth, daß er sich für die Aufopferung seiner Gemächlichkeit und seines Schlafes hinlänglich belohnt glaubt,

so wie das Vergnügen des Mahlers größer ist, wenn er den Pinsel in der Hand hat, als wenn das vollendete Bild auf der Stafeley steht.

Und die Verschiedenheit dieser beyden Arten des Werths, — des Werths solcher Handlungen, welche nun bey den Stoikern anfangen Tugend zu heißen, und des Werths der dadurch beabsichtigten Naturendzwecke — ist so unendlich groß, daß jene nur allein den Nahmen des Guten verdienen, diese aber im Grunde weder gut noch böse sind, und daher um ihren, obgleich geringen Werth auszudrücken, von den Stoikern, mit einem von ihnen neu gemachten Worte, προηγμένα, genannt werden, welches Wort Cicero durch anteponenda übersetzt hat, und welches ich, weil ich nicht besser konnte, durch vorzügliche Dinge gegeben habe.

Und nun sind wir bey dem Principe der Tugend nach der Stoischen Sittenlehre, und bey ihrem Beweise, daß die Tugend allein Glückseligkeit hervorbringe, oder das höchste Gut sey, angelangt.

Das Princip der Tugend ist: Handle der Natur gemäß, und dieser Denkspruch hat nach den bisher gegebenen Erklärungen folgenden Sinn. „Folge deinen Naturtrieben, bewirb dich, wenn „es seyn kann, ohne Ausnahme, um den Gegen„stand eines jeden unter ihnen, und vereinige in „deiner Person und in deinem Zustande alle Vor-

„theile und Vorzüge, zu welchen jene Triebe dich
„anlocken. Da aber diese Vorzüge selbst einen
„sehr ungleichen Werth haben: so wende auf die
„Erwerbung des schätzbarern, nach Verhältnisse,
„einen größern Theil deiner Zeit und deiner Kraft.
„Und da ferner zwischen einigen jener Naturzwecke
„ein absoluter Widerspruch, und die Bemühung
„sie zugleich zu erlangen durchaus vergeblich ist: so
„opfere den niedrigern Trieb der Befriedigung des
„edlern, z. B. den Reichthum der Wissenschaft,
„auf. Laß, in dem Laufe der Jahre, alle deine
„abwechselnden Bestrebungen in der natürlichsten
„Ordnung auf einander folgen, so daß sie zusam-
„men ein harmonisches Ganze ausmachen, und
„dieß alles thue standhaft, ununterbrochen, aus
„Ueberlegung und mit Vorsatz, durchs ganze Le-
„ben. — Ohne aber den Eifer dieser deiner Ge-
„schäftigkeit im mindesten zu schwächen, erinnere
„dich stets, daß alle die Dinge, um welche du dich
„bewirbst, an sich weder gut noch böse sind und zu
„deiner Glückseligkeit nichts beytragen, und daß in
„deiner Handlungsweise und in der Schicklichkeit
„deines Betragens das wahre Gute und der Grund
„deiner Glückseligkeit liege, — welche letztere
„dem zu Folge auf immer, und selbst unter den
„größten Leiden, gesichert ist, weil nie ein Fall im
„menschlichen Leben vorkommen kann, wo es dir
„unmöglich sey, schicklich zu handeln."

Der Beweis nun, zweytens, daß die Tugend allein und ohne Zusatz irgend eines andern Hülfsmittels glückselig mache, ist leicht zu führen. Ich will nicht von den Sophismen reden, zu welchen sie, von ihrer Dialektik verführt wurden, wenn sie fragen: „was die Glückseligkeit, nach dem ein„stimmigen Urtheile aller Menschen, anders sey, „als die Summe des Guten, welches der Mensch „besitzt, wofern solches das ganze Leben einnimmt; „und wie also die Tugend, da sie allein den Nah„men des Guten verdiene, von der Glückseligkeit „getrennt, oder, um sie zu bewirken, eines Bey„standes benöthiget seyn könne?" Wer sieht nicht, daß sie schon in die Worte legten, was sie an Ideen heraus bringen wollen? — Aber sie haben, auch nach ihrem Systeme, gründlichere Beweise für jenen Satz anzuführen. Es sind nähmlich wenigstens zwey allgemein anerkannte Eigenschaften der Glückseligkeit, wenn sie auch nicht das ganze Wesen davon ausmachen: die, daß sie von den Zufällen des Lebens so wenig als möglich abhängen, und die, daß sie durchs ganze Leben dauern soll. Nun kommen, unter allem, was die Menschen je gut genannt haben, diese beyden Vorzüge der Tugend, wenn sie nach dem Sinne der Stoa erklärt wird, allein zu. Die Ausübung derselben ist unter allen Umständen und in jeder Lage des menschlichen Lebens möglich, — auf der Folter, wie

auf dem Rosenbette, auf dem Throne, wie in der Bettlerhütte, im Gefängnisse und in der Einöde, wie in der Gesellschaft seiner Mitbürger und Freunde. In jeder dieser Lagen giebt es, wie ich schon oben mit einem Worte anzeigte, eine Handlungsweise, welche schicklich ist, und von der Vernunft gebilliget wird, und eine andere, welche unschicklich und tadelhaft ist. Bestehe auch die Handlung des Menschen nur in der innern und verborgnen Thätigkeit seines Geistes, wie dieß bey der Geduld eines schmerzhaft Kranken der Fall ist: so hört der Mensch doch niemahls auf zu handeln, so lange er lebt; und es ist ihm also auch niemahls unmöglich sittlich gut zu handeln: und insofern die Glückseligkeit hiervon abhängt, kann sie ihm durchaus nicht entgehen. Das Schicksal kann über seine Verhältnisse und seinen Körper gebiethen; es kann sogar seine äußere Wirksamkeit hemmen oder verändern: aber über die Thätigkeit seines Geistes, über sein Denken und Wollen hat es keinen Einfluß; und daß eben hierdurch auch die immerwährende Dauer der auf Tugend gegründeten Glückseligkeit bewiesen ist: darüber ist es unnöthig, auch nur ein Wort zu verlieren.

Auf diese Auseinandersetzung des Stoischen Moralsystems, die, wegen dessen Subtilität, ein

wenig schwer, und vielleicht in einigen Stellen dem damit noch unbekannten Leser dunkel ist, will ich mein Urtheil über dasselbe folgen lassen: und zwar sowohl über den Weg, welchen die Stoiker zu ihrem Princip nehmen, als über das Princip selbst.

1) Was jenen Weg betrifft: so finde ich, zuerst, daß die Stoiker in ihrer Geschichtbeschreibung des Menschen nicht ehrlich zu Werke gehen, sondern mit einem schielenden Zuvorblick auf ihre künftige Theorie die Thatsachen verfälschen. Sie lassen es geflissentlich aus, oder leugnen es wider alle Erfahrung, daß sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz die ersten Reitze sind, durch welche das neugebohrne Kind in Bewegung gesetzt wird, wenn es die ersten Zeichen des Lebens von sich giebt, und daß die Naturtriebe nur durch diese Werkzeuge auf dasselbe wirken. Wenn es die Brust der Mutter sucht, so geschieht es nicht, um sein Leben zu erhalten, sondern weil ihm die Muttermilch wohl schmeckt. Es ist nicht Schutz, welchen es in dem Busen der Mutter suchet, sondern Wärme und Behaglichkeit. So steht es mit dem Knaben, so mit dem Jünglinge, so endlich mit dem Manne und dem Greise. Auf allen Stufen seiner Entwickelung befolgt der Mensch die Naturtriebe, weil ihre Befriedigung ihm Vergnügen macht, und die Versagung derselben ihm Unlust erweckt. So sucht er Reichthum und Ehre, ohne Zweifel, um

sich mehrere Vergnügungen dadurch zu verschaffen. Die Wißbegierde würde nie entstehen, wenn nicht das Studieren und der Gebrauch, den man von erweiterten Kenntnissen macht, etwas Angenehmes hätte. Und wer kann den Trieb nach Schönheit und Kunst vom Vergnügen trennen? — „Warum lassen nun die Stoiker diesen wichtigen Theil der Naturgeschichte des Menschen aus? — Darum weil sie in ihren Declamationen Vergnügen und Schmerz durchaus herabsetzen wollen; — darum, weil sie das Vergnügen weder unter die ἀγαθὰ, noch unter die πϱοηγμένα, weder unter die guten noch unter die vorzuziehenden Sachen rechnen, und es für durchaus nichtswürdig in den Augen des Weisen angesehen wissen wollen. Aber stöhren sie nicht durch geflissentliche Auslassung eines Umstandes in der menschlichen Natur, an welchen jeder Mensch in jedem Augenblicke erinnert wird, die Wirkung, welche ihre an sich vortreffliche Entwickelung der auf einander folgenden Naturtriebe sonst auf das Gemüth des Schülers zu dessen Ueberzeugung machen würde?

Einer zweyten Sophisterey machen sie sich dadurch schuldig, daß sie ihr System, welches sie als ihren Endpunkt im Auge haben, durch die gleich Anfangs gewählten oder neu gemachten Worte vorbereiten. Sie thun dieß, indem sie die Nahmen des Angenehmen und des Guten bey den

Gegenständen der Naturtriebe äußerst sorgfältig vermeiden, und, um doch anzuzeigen, was es sey, wodurch sie Begierden erzeugen und die Thätigkeit des Menschen erwecken, das auch ihren Landsleuten fremde und mißfällige Wort προηγμένα stempeln, welches ich, wie ich schon gesagt habe, mit dem Worte, vorzuziehende Dinge, — dem deutschen Sprachgebrauche eben so ungemäß, — übersetze. Der sachkundige Leser wird es gemerkt haben, wie vielen Zwang es mich kostete, um den Werth und das Anziehende, welches die befriedigten Naturbedürfnisse für den Menschen haben, jedesmahl deutlich auszudrücken, ohne sie Güter zu nennen: und vielleicht bin ich doch einmahl davon abgewichen. Die Wörter gut oder angenehm, laufen jedem Menschen so natürlich in den Mund, wenn er von Dingen redet, nach welchen er trachtet, und er kennt so wenig einen andern Unterschied der Gegenstände, um dessentwillen einer dem andern vorzuziehen wäre, als weil der eine gut und der andere böse, der eine angenehm, der andere verdrießlich ist, daß er sich gar nicht mehr auszudrücken weiß, wenn von ihm gefordert wird, sich jener beyden Ausdrücke zu enthalten und doch von Vorzügen und Antrieben zu reden. Was gewinnen aber die Stoiker durch alle diese Wort-Künsteley? Können sie dadurch die Natur des Menschen ändern und ma-

chen, daß er das Vergnügen nicht schätze und den Schmerz nicht verabscheue? Wird es ihm je möglich seyn, zu denken, daß er etwas anders vorzuziehen und zu wählen habe, als das höhere Gut vor dem geringern?

Drittens ist es im höchsten Grade unnatürlich, daß, nachdem die Stoiker den Fortgang der menschlichen Triebe, von Stufe zu Stufe, von den unedlern zu den edlern, in der That mit vieler Einsicht entwickelt haben, bis sie endlich zu dem Triebe gelangen, der so nahe als möglich an die Tugend gränzt, dem Triebe, in jedem Falle schicklich zu handeln, woraus, nach ihrer Theorie, die gemeinen Pflichten des Lebens entstehen, welche auch ein nicht weiser Mensch beobachten kann, (eben die Officia, die wir in Ciceros Werke als die Vorschriften der höchsten Sittenlehre ansehn,) daß sie, sage ich, nun, da sie nur einen Schritt weiter fortgehn, auf einmahl einen unendlichen Abstand zwischen dieser Tugend und jener gemeinen Pflicht (dem Officio) finden; daß sie jener zuerst den Nahmen des Guten geben, diese hingegen mit dem Eigennutze und dem Ehrgeitze in eine Classe setzen, wenigstens sie nur für zwey Arten derselben Gattung und für völlig gleichgültig in Absicht der Glückseligkeit erklären. Und worin besteht dann dieser große Unterschied zwischen der Aftertugend des gemeinen Mannes und der wahren

Tugend des Weisen? Gewiß nicht darin, daß diese allein aus Vernunft und Ueberlegung, jene aus einem blinden Instinkte entsteht. Nein; ohne Einsicht und Nachdenken ist es unmöglich, schicklich zu handeln; und um sich Regeln, auch nur für einen Theil seiner Aufführung, vorzuschreiben, muß man die Wissenschaft seiner Natur und seiner Verhältnisse erlangt haben. Auch ist der Pflicht-Trieb schon die dritte Stufe nach dem Triebe der Wißbegierde, der gewiß nicht ohne Anwendung der Vernunft befriediget werden konnte. — Also besteht der Unterschied zwischen Tugend, — dem höchsten Gute, und der Ausübung der Pflicht, — welche weder gut noch böse ist, — nur darin, daß jene standhafter, gleichförmiger, durch den ganzen Lauf des Lebens, das Schickliche und Anständige verfolgt, und daß sie mit dem Bewußtseyn geschieht, daß in dieser Schicklichkeit und in diesem Zustande allein die wahren Endzwecke der Natur liegen, und diejenigen Endzwecke, welche durch das schickliche Betragen beabsichtiget zu werden scheinen, nur ihre Lockungen sind, um den Menschen aus seiner Trägheit zu reißen, und seine schlafenden Kräfte zu wecken. — Aber auch dieses Bewußtseyn kann dem seiner Pflicht treuen unweisen Manne nicht gänzlich fehlen, da er ja in der Beobachtung derselben andere Triebe und diejenigen am öftesten aufopfert, deren Befriedigung

ihm das meiste Vergnügen gewährt. — Aber es war den Stoikern darum zu thun, ihren Weisen über alle gemeinen Menschen unendlich zu erheben, und den Satz zu behaupten, daß die Tugend auch in Phalaris Ofen den Menschen glückselig mache. Beydes kann nur durch Wörter scheinbar gemacht werden, da Thatsachen und reelle Gründe es nie der durch kein System mißgeleiteten Vernunft einleuchtend machen können. Daß zwischen der mangelhaften Ausübung vieler Pflichten bey den gewöhnlich guten Menschen und zwischen der vollkommensten Ausübung aller Pflichten bey dem Tugendhaften, zwischen officium und recte factum, καθῆκον und κατόρθωμα, (denn mit diesem letztern auch neu gemachten Worte benennen die Stoiker die Handlung oder das Werk des Tugendhaften,) ein Unterschied der Art, nicht des Grades sey: diesem widerspricht selbst die von den Stoikern angegebne Stufenfolge der menschlichen Entwickelung, welche in der That das Verdienst hat, den Uebergang des Menschen von Sinnlichkeit zur Vernunft, und von einer, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft schwankenden, oder aus beyden gemischten, Sinnesart zur wahren Weisheit, besser, als es vorher noch geschehen war, zu zeigen. Und daß es möglich sey, unter den quälendsten Schmerzen, bloß durch die Ausübung der Pflichten, welche noch in diesem Zustande statt finden, vollkom-

wen glückselig zu seyn, diesem widerspricht der Menschenverstand, wofern man nicht von dem Begriffe der Glückseligkeit den Begriff des Wohlbefindens ausschließen will, in welchem Falle man aber nicht mehr weiß, was man sich bey dem Worte Glückseligkeit denken soll.

Was 2) das Stoische Princip selbst, handle der Natur gemäß, betrifft: so merke ich zuerst an, daß der Ausdruck desselben zweydeutig ist: wie es dann auch von den Stoikern selbst oft in einem doppelten Sinne gebraucht wird. Es kann nähmlich entweder heissen, handle der Natur der Dinge gemäß, oder handle deiner Natur gemäß. Im ersten Falle wird es gebiethen, jedesmahl den Umständen und Verhältnissen angemessen zu verfahren und wird mit dem Princip Clarks in neuern Zeiten, the fitness of things, die größte Aehnlichkeit haben. Im zweyten Falle, welcher wirklich den ächten Stoischen Sinn enthält, wird es dasjenige vorschreiben, was ich zuvor schon weitläuftiger entwickelt habe, nähmlich den Naturtrieben in der Ordnung und nach dem Range, welchen sie unter einander haben, zu folgen, und den Eifer für die Erreichung ihrer Absichten mit der vollkommensten Gleichgültigkeit gegen das daraus entspringende Vergnügen zu verbinden. — Diese Zweydeutigkeit ist stets ein

Fehler eines Princips, weil dieses ein Leitstern für die Handlungen oder das Denken, und also vollkommen einleuchtend seyn soll: aber sie ist in unserm Falle verzeihlich, weil beyde Auslegungen sich auf gewisse Weise vereinigen lassen.

Wenn nun aber endlich das Stoische Princip in seinem ächten Sinne genommen, und von den Subtilitäten und Paradoxien der Schule entkleidet wird: so ist es nach meinem Urtheile vollkommen wahr; es stellt das Wesen der Tugend richtig dar; es zeigt ihren Werth und die Ursachen, welche der Mensch hat, nach ihr zu trachten; es enthält die einzelnen Pflichten unter sich, und erlaubt endlich eine leichte und natürliche Herleitung derselben. In den beyden ersten Punkten ist es dem Platonischen Princip gleich, dessen Inhalt es nur auf eine andere Weise ausdrückt; in Absicht des dritten Punkts hat es noch vor dem letztern einen Vorzug.

1) Die Aehnlichkeit des Platonischen und Stoischen Moral-Princips leuchtet bey einer etwas sorgfältigen Prüfung beyder sogleich ein. In der That, was heißt der Satz, der seiner Natur gemäß handelnde Mensch handelt tugendhaft, anders als: Die Tugend ist die menschliche Natur selbst in ihrer Vollkommenheit und Integrität, wenn sie

durch freye Handlungen dargestellt wird, oder sich in denselben äußert. Es ist also aus der vollkommenen Beschaffenheit, oder, wie Plato sich ausdrückt, aus der vollkommenen Verfassung (Constitution) des innern Menschen, daß die Tugend hervorgeht. — Die Stoiker gehen noch einen Schritt weiter, und ich gestehe, daß ihnen meine Ueberzeugung auch auf diesem Schritte folgt. Sie behaupten nähmlich, daß die Natur des Menschen selbst das Ideal oder gleichsam das Vorbild der Tugend sey. — Wie könnte sonst, nach ihrem Systeme, die Aehnlichkeit oder die Uebereinstimmung mit der Natur die Handlungen tugendhaft machen? Der Mensch ist tugendhaft, wenn er ganz Mensch ist: und nur indem er von der Menschennatur abweicht, geht er zum Laster über; daher auch der gemeine Sprachgebrauch den höchsten Lasterhaften einen Unmenschen nennt.

Und wie könnte nun, nach dieser Voraussetzung, die Verbindung der Tugend mit dem Guten und ihr Einfluß auf Glückseligkeit verkannt werden? Für jedes Ding ist die Zerstöhrung oder die Aufhebung seiner Natur Untergang: und für ein empfindendes Wesen ist die Annäherung an seinen Untergang Elend. Den Menschen also, dessen Natur durch das Laster zerstört wird, muß

das Laster nothwendig elend machen; ob es gleich nicht die einzige Art des Elendes für ihn seyn darf, wofern es mehrere Arten seiner Zerstöhrung giebt. Und da entgegengesetzten Subjekten nur entgegengesetzte Beschaffenheiten zukommen können: so muß die Tugend den Menschen glückselig machen, weil sie den edelsten Theil seiner Natur aufrecht erhält: ob sie gleich ebenfalls nicht die ganze Glückseligkeit ausmacht, wenn diese Natur noch andre Hülfsmittel zu ihrer Erhaltung braucht.

2) Daß sich endlich aus jenem Princip die einzelnen Pflichten des Menschen ohne Zwang herleiten lassen, das haben einmahl die Stoiker durch die That gelehrt, in deren hinterlassenen Schrifften wir die sittlichen Vorschriften für die meisten Fälle, und besonders für sehr specielle und verwickelte Verhältnisse des menschlichen Lebens, aus jenem Princip auf eine höchst natürliche und einleuchtende Weise hergeleitet finden. Es läßt sich aber überdieß aus der Beschaffenheit des Princips selbst dieser Vortheil erwarten. Denn wenn zuvor geschieht, was die Stoiker thaten, — ich meine, wenn zuvor die Natur des Menschen nach ihren verschiedenen Trieben und deren Gegenständen, nach den Abwechselungen und der Stufenfolge

dieser Triebe, in den verschiedenen Zeitaltern und Umständen des Lebens, und endlich die Verhältnisse der Triebe gegen einander untersucht worden sind: so muß es allerdings möglich und sogar leicht seyn, durch die bloße Anwendung des Princips, **handle deiner Natur gemäß** für die verschiedenen Lagen und Vorfälle des menschlichen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft alle Obliegenheiten des Menschen ausfindig zu machen. —

IV.

Das Epikureische Moralsystem, welches itzt in der Ordnung meiner Untersuchungen folgt, ist weit leichter zu erklären, als das Stoische, weil die Principien desselben sinnlicher sind. Wir besitzen überdieß, auch von einem lateinischen Schriftsteller, eine beynahe noch vollständigere Auseinandersetzung des ganzen Epikureischen Systems, als selbst die Officia und das Werk de finibus von der Stoischen Moral enthalten. Der größte unter den Rednern der Römer hat uns den Stoicismus aufgeklärt, und einer ihrer größten, oder doch ein großer Dichter hat uns die vornehmste Urkunde zur Geschichte des Epikureismus hinterlassen. Das Gedicht des Lukretius Carus de rerum natura, ist zwar ein Gedicht, und an vielen Stellen wahrhaft poetisch, der Verfasser aber läßt sich doch auf die Erklärung der Begriffe und auf die Beweise der Sätze seiner Schule so ausführlich ein, und trägt beyde in solcher Ordnung vor, daß er uns das vollständigste Compendium einer Philosophie geliefert hat, welches wir von den alten Schulen der Griechen besitzen.

Auch Epikur fängt sein Moralsystem mit der Naturgeschichte des Menschen an, und trägt dieselbe eben so einseitig und in den Thatsachen unvollständig vor, als Zeno: aber er scheint, ehrlicher

als dieser, aus seinen einseitigen Wahrnehmungen seine Grundsätze wirklich zu schließen, nicht nach dem schon festgesetzten Systeme die Wahrnehmungen zu modeln und die Thatsachen auszuwählen.

Sinnliche Lust und sinnlicher Schmerz, sagt Epikur, ist es, was das neugebohrne Kind in die erste Bewegung setzt, durch welche es Zeichen des Lebens von sich giebt. Daß es Schmerzen fühle, und diese seiner Natur zuwider seyn, giebt es vom ersten Augenblicke seiner Geburt an zu erkennen, und von diesem Gefühle giebt es immer nur eine Art. Daß es aber auch Lust empfinden könne, wird man erst später gewahr, und diese theilt sich in der Folge in mannigfaltige Arten. Zuerst scheint die Seele des Kindes ganz auf seiner Zunge zu seyn. Dann kommt der Geruch, den es bey einem stärkern Reitze durch das Niesen anzeigt. Man hat, glaube ich, die Tage gezählt, nach welchen es anfängt, den ersten Schall zu hören. Endlich öffnet es seine Augen dem Lichte und kehrt sie sehnsuchtsvoll nach ihm, sobald es dasselbe gefunden hat. — Unterdessen ist es auch gegen das Wohl- und Uebelbefinden des ganzen Körpers empfindlich geworden. Es lächelt im Bade, dessen Wärme ihm behagt: es schreyt über die Kälte oder eine unbequeme Lage.

Alle diese Empfindungen der Lust und des Schmerzes und ihren entgegengesetzen Reitz zum

Abscheu oder zum Wohlgefallen behält der Mensch durch das ganze Leben. Aber er bekommt neue: oder jene einfachen Empfindungen der fünf Sinne und des ganzen Körpers theilen sich vielmehr nach und nach bey ihm, so wie theils seine Sinnen-Werkzeuge reifer und vollkommner werden, theils mehrerley Gegenstände auf diese Werkzeuge wirken und merkbar verschiedne Eindrücke auf dieselben machen. So lernt er, in dem anfangs einfachen Schalle, die musikalischen Töne unterscheiden, und zuletzt an Wohlklang und Harmonie Vergnügen finden, so wie gegen Mißklänge und Disharmonien einen Widerwillen empfinden. Die verschiedenen Arten des Geschmacks und des Geruchs sind sehr zahlreich und sehr merkbar für das Gefühl unterschieden: aber man redet wenig davon, weil sie sich nicht deutlich durch Worte ausdrücken und andern mittheilen lassen. Das Auge hingegen, dieses Licht des Geistes, steigt durch deutlich wahrzunehmende Stufen von einer Empfindung zur andern, und die Verschiedenheiten der Empfindung auf jeder dieser Stufen lassen sich auch dem Verstande deutlich machen und mit Worten ausdrücken. Zuerst nach dem Lichte bemerkt das Kind die Verschiedenheit der Farben, findet an einigen derselben ein Wohlgefallen und hat gegen andere eine Abneigung; dann giebt es auf die einfachen Umrisse der Körper, auf das Runde und Eckige,

das sanft Wellenförmige und das mit rauhen Spitzen und Winkeln umgebne Acht. Es spielt gern mit einer Kugel — es wird eine kleine dreyeckige Piramide bald aus der Hand legen. Endlich lernt der Mensch die Gestalten der Körper im Ganzen unterscheiden, und erhebt sich bis zu der Empfindung des Schönen, welche so nahe an Begriffe und an den Verstand gränzt, und die Grundlage von mehrern Künsten und Wissenschaften ausmacht. — Der Sinn des Gefühls bleibt durchs ganze Leben einfach: aber die Begriffe, welche daraus entstehn, werden zahlreicher und sind sehr fruchtbar an Folgen, in Absicht der Erkenntnisse. Härte und Kälte, Weiche und Wärme sind die einzigen unmittelbaren Gefühle, welche die Berührung der Körper erregt. Wenn die so künstlich gegliederte Hand, durch die Auflegung ihrer verschiedenen Theile auf die Flächen eines Körpers, nach und nach die Gestalt desselben den Menschen kennen lehrt: so wird sie doch jeden Punkt, wo sie den Körper berührt, nur durch die Härte, oder den Widerstand, den er ihr leistet, gewahr.

Mit der Reife des mannbaren Alters entwickelt sich endlich gleichsam ein sechster Sinn. Der Trieb der Geschlechter gegen einander ist der stärkste Reitz, — und die Befriedigung dieses Triebes die höchste Sinnenlust, welche die Natur dem Thiere so wie dem Menschen gegeben hat. Nur

daß bey dem letztern jener Reiß gemeiniglich durch die Empfindung der Schönheit erweckt, und dieses Vergnügen durch den Genuß der Schönheit unterstützt und veredelt wird: dahingegen das Thier nur die unwiderstehlichen Aufforderungen der Brunst kennt und nur durch die Stillung dieses dringenden, aber auch nur auf einen kurzen Zeitraum jedes Jahres eingeschränkten Bedürfnisses befriediget wird.

Und nun ist der Mensch mit allen Antrieben und Bewegungsgründen ausgerüstet, welche die Natur zur Erweckung seiner Thätigkeit für ihn im Vorrathe hat: und sie reichen auch in der That für alle Endzwecke seines Lebens, und selbst zur Begründung der Glückseligkeit zu. — Die einzige Ursache, warum er einen Gegenstand begehrt und nach ihm trachtet, ist, weil er ihm, als er gegenwärtig war, eines jener sinnlichen Vergnügungen gewährte, und ihn, wenn er ihn in seine Gewalt bekommt, noch mehr Vergnügen hoffen läßt: und wenn er eine andere Sache verabscheuet und fliehet; so kann nichts anders zum Grunde liegen, als daß sie ihm eine sinnliche Unlust erweckt hat, oder ihm mit einer solchen drohet. Wenn es Begierden und Bestrebungen in der menschlichen Natur giebt, welche auf ganz andere Zwecke, als sinnliche Lust, zu gehen scheinen, als zum Beyspiele das Verlangen nach Tugend oder nach Wissenschaft: so ist es nur,

weil diese Zwecke nicht die letzten sind, und man nicht so leicht einsieht, wie sie entfernte Mittel zum Vergnügen seyn können."

Daß Epikur wirklich alle Vergnügungen des Menschen auf die Sinnenlust eingeschränkt habe: das sagt er selbst in seinem Buche περὶ τέλους, vom höchsten Gute, von welchem uns Diogenes Laertius diese Stelle aufbehalten hat, und aus welchem auch Cicero sie anführt. *) Und es hängt so genau mit seinem ganzen Systeme zusammen, wenn dieses nicht völlig inconsequent seyn, und sich bloß durch Wörter und Ausdrücke unterscheiden soll: daß kein unbefangner Beurtheiler desselben einen Augenblick daran zweifeln kann. Wenn Epikur selbst sich zu andern Zeiten milder ausdrückte und auch von einem Vergnügen an der Tugend oder der Wissenschaft redete: so glaubte er entweder, es nach seinem Systeme wirklich thun zu können, wie

---

*) Sie heißt im Original: ὀυ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τ'ἀγαθὸν ἀφαιρῶν, μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ κὰι τὰς δι' ἀφροδισίων, κὰι τὰς δι' ἀκροαμάτων, κὰι τὰς διὰ μορφῆς. Denn ich weiß nicht, was ich mir unter dem Worte Gut vorstellen soll, wenn man das Vergnügen des Gaumens, die Freuden der sinnlichen Liebe und das Vergnügen, welches von angenehmen Tönen und schönen Gestalten herrührt, hinwegnimmt.

wir in der Folge sehen werden; oder er wurde von dem Enthusiasmus der Tugend ergriffen, dessen er selbst fähig war, und dieser macht alle Philosophen ihres Systems ein wenig vergessend, und bringt sie den übrigen Menschen in Begriffen und Behauptungen näher. — Wenn Metrodor und andere Schüler des Epikur noch mehr von den ursprünglichen Grundsätzen ihres Meisters abweichen: so mögen sie wohl dem allgemeinen Unwillen, welchen jene Grundsätze bey den Griechen, bey allen übrigen Sekten und selbst bey den Regierungen erregten, haben begegnen wollen: und wenn die neueren Vertheidiger und Anhänger des Epikur, wie z. B. Gassendi, aus seinen Ausdrücken eine noch reinere Sittenlehre herauszwingen: so thun sie es aus einer Vorliebe für ihren Helden, welche sie weniger um die Wahrheit, mit welcher sie sein System darstellen, als um die Mittel, ihm bey ihren Zeitgenossen Beyfall zu verschaffen, bekümmert macht.

Wenn aber die Sache des Epikur auch nicht falsch von ihrem Sachwalter vorgestellt werden darf: so ist sie deßwegen noch nicht verlohren. Es ist für ihn, wie er selbst glaubt, ein Weg von dem sinnlichen Vergnügen zur Tugend offen; und dieser ist nach seiner Philosophie folgender.

„Obgleich, sagt er, die ursprünglichen Quellen aller Bestrebungen des Menschen und die An-

triebe zu seinen Handlungen wenig zahlreich und einfach sind, und wenn der Mensch zu den Jahren der Mannbarkeit gekommen ist, unveränderlich dieselben bleiben: so sind doch seine Erkenntnißkräfte zahlreich und mannigfaltig und können, während des ganzen Lebens, durch eine nie aufhörende Entwickelung zu einer immer größern Vollkommenheit fortschreiten. Und indem diese immer fortschreitenden und wachsenden Einsichten sich mit den Empfindungen der Sinne von Lust und Unlust, und den daraus entstehenden Begierden vereinigen, verändern und verfeinern sie beyde so sehr, daß die Empfindungen eine ganz andere Gestalt annehmen, in welcher sie nicht mehr für sinnliche Lust und sinnlichen Schmerz gehalten werden, und daß die Begierden ganz andere Zwecke, als ihre ursprünglichen, zu bekommen scheinen, und in der That zu andern Handlungen antreiben, als zu solchen, die unmittelbar auf Befriedigung des Gaumens, der Augen und Ohren gehen.

Zuerst entwickelt sich im Menschen die Imagination, — die Fähigkeit, das, was die Sinne, als es gegenwärtig war, empfanden, nachdem es ihnen entrückt geworden ist, unter einem, dem sinnlichen Eindrucke ähnlichen, Bilde vorzustellen. Diese auf Lust und Schmerz angewandt, zeigt dem Menschen auch von diesen, nachdem sie schon aufgehört haben, die Bilder: d. h. sie ver-

setzt ihn einiger Maßen in die Lage, als er sie wirklich empfand, und erneuert ihre Eindrücke, obgleich schwächer. Und eben durch diese Schwächung bringt sie die erste Verfeinerung in der ursprünglichen Sinnlichkeit hervor: so wie sie zugleich den Werth der angenehmen sinnlichen Eindrücke erhöht, indem sie dieselben dauerhafter macht.

Auf die Imagination folgt die an sie gränzende Erinnerungskraft, oder das Gedächtniß, — die Fähigkeit, sich eben diese sinnlichen Eindrücke durch Begriffe und mit Worten vorzustellen, — eine Fähigkeit, welche dem Verstande schon nahe verwandt ist und demselben vorarbeitet. Auch die genossene Lust und den erlittenen Schmerz kann der Mensch, sobald er zu dem Alter gekommen ist, wo er Begriffe hat und eine Sprache redet, in seinem Gedächtnisse, durch die bloßen Nahmen derselben und durch die Erinnerung der Umstände, der anwesenden Personen u. s. w. erneuern, wenn er gleich nicht aufgelegt ist, sich in die ehemahlige Lage zu versetzen und dem, was er ehemahls empfand, gleichsam nachzuempfinden. Dadurch bekommt er die Sinneneindrücke gewisser Maßen mehr in seine Gewalt, weil das Gedächtniß mehr von ihm abhängt, als die Imagination, und er sich zu allen Zeiten der Dinge erinnern kann, die er nur zuweilen sich bildlich vorzustellen im Stande ist.

Nun kommt drittens der Verstand, die den Menschen vom Thiere unterscheidende Fähigkeit, — welcher die Begriffe aufs Reine bringt, sie in ihre Merkmahle zergliedert, die Eigenschaft von der Sache unterscheidet, und dadurch ein Urtheil und einen Satz möglich macht; welcher endlich den ersten Zusammenhang unter den Dingen und unter den Begriffen stiftet, die Ursachen mit ihren Wirkungen und die Gründe mit ihren Folgen verbindet, dieß alles mit Worten ausdrückt, und dadurch die Rede vollendet.

Mit nichts beschäftigt sich der Verstand so sehr, als mit dem von den fünf Sinnen herrührenden Vergnügen und Misvergnügen, und mit dem Wohl- oder Uebelbefinden des ganzen Körpers: denn nichts ist dem Menschen wichtiger. — Die Zergliederung der von uns genossenen Vergnügungen, uud die Aufsuchung ihrer Ursachen, Hindernisse und Beförderungsmittel macht den Anfang, und stets einen großen Theil unserer Philosophie aus. Sie ist die Grundlage der schönen Künste und der Wissenschaft davon, welche s..bst einen beträchtlichen Theil der Philosophie ausmacht. Der Schmerz läßt sich zwar nicht auf gleiche Weise zergliedern noch auf deutliche Begriffe bringen, wie das Vergnügen; weil er eine einfachere Empfindung ist, und sein Eigenthümliches sich in der Er-

innerung mehr verliert. Aber die Ursache desselben, die Heilmittel und die Vorkehrungen, die man machen muß, um ihn zu verhüten, lassen sich vom Verstande untersuchen: und er wird um desto mehr dazu aufgefordert, weil dem Menschen mehr daran gelegen ist, Schmerz zu vermeiden, als Lust zu genießen. Ganze große Zweige der menschlichen Wissenschaft, wie z. B. die Arzneykunst und die aus ihr entstandenen Physik und Chemie, haben ihren Ursprung dem Schmerze zu danken.

Aber so wie die Sinnen, ihre Empfindungen und ihre Begierden das Denken, — dieses eigenthümliche Werk des Verstandes, — zuerst beym Menschen erwecken, den Stoff dazu darreichen, und es selbst auf seinem Fortgange leiten: so wirkt auch der Verstand sehr stark auf die Sinnen zurück, verändert die Gestalt der Empfindungen und giebt den Begierden eine andere Richtung.

Der Verstand berichtiget zuerst die Empfindungen: zwar die Wahrnehmungen der äußern Gegenstände mehr, als die Gefühle der Lust und Unlust; aber auch diese, insofern er in der sinnlichen Lust den Menschen dasjenige, was ihm eigentlich darin die angenehme Empfindung erweckt, von dem unterscheiden lehrt, was nur überflüssiger und unnützer Zusatz ist, — worin sich der Mensch oft irrt, — so wie er auch vom Schmerze den Sitz

genauer bestimmt, und von beyden den Grad richtiger angiebt, der von der Empfindung gemeiniglich falsch berechnet wird.

Aber einen weit größern Einfluß hat der Verstand auf die sinnlichen Begierden, wenn er das von ihm gefundne Princip der Causalität auf sie anwendet, d. h. die Ursachen aufsucht, welche die Gegenstände derselben dem Menschen verschaffen, und ihm zuletzt also zum Genusse der Lust verhelfen. Die Begierde geht nun von dem Endzwecke zu den Mitteln über, die selbst durch das Angenehme des durch sie beabsichtigten Vergnügens gleichsam tingirt werden, — daher sie auch mit der Zeit unmittelbar Begierden erwecken können. — Diese Ursachen haben wieder andere Ursachen, diese Mittel bedürfen vielleicht wieder anderer Mittel und früherer Vorbereitungen. Alle diese entdeckt der Verstand und so lockt er die Begierde von ihrem unmittelbaren Gegenstande, der Sinnenlust, immer weiter auf noch mehr von ihr entfernte Endzwecke. Daraus entsteht die ganze Reihe von Bestrebungen, welche, sagt Epikur, die andern Philosophen für nichtsinnlich halten, weil sie die Natur nicht ganz durchschauen und die Kette von Begierden nicht von Glied zu Glied verfolgen.

Ohne Gesundheit ist keine Sinnenlust möglich. Mit einem behenden Körper kann man die Gegenstände der Begierden schneller ereilen, und mit einem starken sich derselben sicherer bemächtigen. Der Mensch wünscht sich also Gesundheit, Behendigkeit und Stärke.

Geld und Gut ist, wie der Verstand sehr zeitig erkennt, das Mittel, sich alle käuflichen Vergnügungen zu verschaffen, d. h. alle die, deren Gegenstände durch solche Arbeiten anderer Menschen hervorgebracht werden, welche sie für einen Lohn zu machen bereit sind. Und solcher Vergnügungen sind unter den sinnlichen die meisten. Daher ist das Verlangen nach Eigenthum eines der ältesten im menschlichen Geschlechte, und die Begierde nach Reichthum und Vermögen eine der stärksten und immerwährendsten bey jedem Menschen.

Aber ein Eigenthum ist nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich, oder kann doch nur durch dieselbe gesichert werden. Der Mensch wünscht also in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, und bleibt in ihr, troß aller Beschwerden, welche sie ihm auflegt; aber er thut dieß nicht um ihrer selbst willen. Er ist ein politisches d. i. ein zum bürgerlichen Leben geschicktes Thier, weil er ein habsüchtiges Wesen, — und dieß hinwiederum, weil er ein nach sinnlicher Lust begieriges Wesen ist.

Doch es giebt noch andere Vergnügungen, welche wir nicht mit Gelde erkaufen können. Das sind entweder solche, welche wir durchaus von der Zuneigung Anderer gegen uns erwarten müssen, wie z. B. daß sie uns zu ihren Festen laden, — oder solche, die wir entweder wegen der zu großen Mühe, welche die dazu nöthigen Arbeiten verursachen, oder wegen des zu geringen Lohnes, den wir dafür zahlen wollen, nicht von freyen Arbeitern für Geld erhalten würden: sondern allein von der Unterwürfigkeit erhalten können. *) Daraus entsteht das Verlangen, sich bey andern Menschen beliebt zu machen, — und die Begierde nach Herrschaft. Aus jenem Verlangen entspringt die Menschenliebe und die Wohlthätigkeit, weil der Mensch bald einsieht, daß, um geliebt zu werden, er andere lieben müsse. Die Herrschsucht theilt sich wieder in mannigfaltige Zweige.

*) Man denke an die Prachtgebäude der alten Welt, z. E. die Piramiden, welche doch auch wohl nur Spielwerke der Eitelkeit großer Monarchen waren. Es wäre unmöglich gewesen, sie zu Stande zu bringen, wenn nicht die Sklaverey in diesen Ländern Statt gehabt hätte. Mein Schlesischer Leser wird sich vielleicht hierbey an den Grafen Hodiz in Roßwalde und an die von seinen Unterthanen daselbst aufgeführten Schauspiele, Opern und Feste erinnern.

Auch die Ruhmbegierde hat keinen andern Ursprung. Jedermann eilt dem berühmten und angesehnen Manne, wenn er in Noth und Gefahr ist, mehr als dem Unbekannten, zu, um ihm zu helfen: jedermann beeifert sich mehr, dem ersten Vergnügen zu machen.

Um diese Mittel zum sinnlichen Vergnügen gehörig anzuwenden: dazu gehört Kenntniß der menschlichen Natur und der menschlichen Gesellschaft. Und um jene Arbeiten, durch welche die meisten Vergnügungen herbeygeschafft werden, zu verfertigen und immer mehr zu verfeinern: dazu gehört Kenntniß der körperlichen Natur, ihrer Kräfte und ihrer Art zu wirken. Dem Menschen ist also zum Genusse des sinnlichen Vergnügens, besonders, wenn er dasselbe stets vervielfältigen und erhöhen will, Wissenschaft nöthig. Kein Wunder also, daß der Mensch oft Vergnügen, Bequemlichkeit und Schlaf der Untersuchung der Dinge und dem Studiren aufopfert. Er sucht die Erkenntniß nicht um ihrer selbst willen, sondern weil ein kenntnißreicher Mann sich mehrere Wege zum sinnlichen Vergnügen zu eröffnen, oder den Reitz dieses letztern zu erhöhen weiß.

So ist auch Epikur bis zu der Gränze des Gebieths der Tugend gekommen: und es wird ihm eben so wenig, als den Stoikern, schwer werden, in dasselbe überzugehen.

Wenn nähmlich der Verstand auf dem zuerst angezeigten Wege fortschreitet: so erweitert sich für ihn der Zusammenhang der Dinge und die Kette der Ursachen und der Gründe, verlängert sich immer mehr: bis er sich endlich der ersten Ursache der Dinge und den ersten Gründen seiner Vorstellungen von ihnen nähert. Der erste Grund einer Reihe von Ideen heißt, Princip, und die erste Ursache aller vereinigten Reihen der wirklichen Dinge ist der Weltschöpfer. Er verlangt nach der Erreichung dieses Zweckes um so viel mehr, je näher er diesem Ziele kommt. Auf diesem Wege wiederhohlt er nur dieselbe Operation, durch welche er die unmittelbarste Ursache und den nächsten Grund fand: und es ist also kein neues Seelenvermögen, welches dabey ins Spiel käme, oder um deßwillen angenommen werden müßte. Aber es gehört ohne Zweifel mehr Kraft des Geistes dazu, die Aufmerksamkeit auf eine und dieselbe Reihe von Ideen längere Zeit festzuhalten.

Daher wird auch der Verstand, wenn er bis zu jenem letzten Ziele auf seinem Fortgange ausdauert, von uns Deutschen Vernunft genannt. *)

---

*) Ich wenigstens kann keinen andern Unterschied zwischen Verstaud und Vernunft als den angegebnen, auch nach den Kantischen Erklärungen von beyden, einsehen. Ob die Griechen wirklich νȣ̃ς und λόγος

Zwischen $\nu\tilde{\varsigma}\varsigma$ und λόγος scheint ein ähnlicher Unterschied zu seyn: daß jenes die Fähigkeit zu denken überhaupt, dieses dieselbe Denkkraft, aber insofern sie den durchgängigen Zusammenhang der Dinge durchschaut und das ganze Leben des Menschen regiert, anzeigt.

Der nun auf solche Weise vollendete Verstand entdeckt endlich das von dem sinnlichen Vergnügen allerentfernteste Mittel zu dessen Erlangung, — aber eben deßwegen auch das allgemeinste Mittel, alle und immerwährende Vergnügungen zu erhalten: das ist die Tugend. Zu dieser Entdeckung

---

so von einander unterschieden haben, wie ich es im Texte angebe, dafür will ich auf keine Weise stehn. Ihre Philosophen scheinen in dem Gebrauche dieser Wörter geschwankt zu haben. Aristoteles versteht unter $\nu\tilde{\varsigma}\varsigma$ das Vermögen, die Principien zu erkennen oder gleichsam die Vorrathskammer derselben, — und unter λόγος das Vermögen, zusammenhängend zu denken oder zu raisoniren.

Wenn ich aber auch hier eine neuere Unterscheidung der Seelenkräfte in die Darstellung des Epikureischen Systems eingemischt hätte: so würde ich es doch nicht dadurch verfälscht haben; und Epikur würde es mir sehr danken, wenn ich die Reihe der dazu wesentlichen Sätze nur richtig, aber mit Worten ausdrückte, die meine Zeitgenossen besser verstehn.

gelangt er, indem er zuvor aus dem Begriffe der Sinnenlust den Begriff der **Glückseligkeit** bildet.

Es ist nähmlich dem Menschen, welcher fortdauert, nicht daran gelegen, einen Augenblick Vergnügen zu genießen, und den Rest seines Daseyns hindurch Schmerz zu leiden, sondern die ganze Zeit, solange er sich seiner bewußt ist, schmerzlos und ergetzt zu seyn. Und es ist einem Menschen, welcher den Zeitraum eines gewöhnlichen Menschenlebens durchlebt, nicht genug, dann und wann, während desselben, Vergnügen, abwechselnd vielleicht mit größerm Schmerze, zu geniessen, sondern immer angenehme, und nie unangenehme Empfindungen zu haben. Da es aber nach der Erfahrung dem Menschen unmöglich ist, allen Schmerzen auszuweichen: so ergiebt sich nun folgender höchster Endzweck des Menschen: die größte Summe des körperlichen Vergnügens mit dem möglich kleinsten Maße von unangenehmen Empfindungen, durch das ganze Leben hindurch, zu vereinigen. Diese Vereinigung ist die dem Menschen erreichbare **Glückseligkeit**: und der Verstand soll nun die Mittel zu deren Erhaltung aufsuchen.

Natürlicher Weise fängt er diese Untersuchung mit der Frage an: woher es kommt, daß der nach Vergnügen von Natur so begierige Mensch sich

doch, außer dem, was er von unvermeidlichen Zufällen leidet, noch selbst, viel Unlust bereite und sein Leben durch Krankheit, körperliche Schmerzen und Entbehrung, die er vermeiden konnte, elend macht. Und der Verstand findet, der Grund liege in folgenden Stücken. —

Erstlich: Jeder Sinn gewährt dem Menschen nur eine Art von Vergnügen, und die aus jedem Sinne erwachsende Begierde geht nur auf die Erlangung dieser einzigen Lust. Der Mensch wird oft durch den Reiz jenes Vergnügens so stark eingenommen, daß er die Vergnügungen und Schmerzen aller übrigen Sinne darüber vergißt; und er wird mit dem Trachten nach den Mitteln dazu dergestalt beschäftiget, daß er darüber die Vorkehrungen, die zum Genusse der übrigen Lebensfreuden und zur Vermeidung der Schmerzen nothwendig sind, vernachlässigt.

Zweytens: die sinnliche Empfindung geht nur auf das Gegenwärtige; und nur der Verstand sieht die Zukunft. Wer also seine Empfindungen nicht durch Verstand regiert, ist in Gefahr, ein nahes sehr kleines Vergnügen einem entferntern weit größern, welches durch jenes verhindert wird, vorzuziehn, und sich also des letztern zu berauben. Er ist in Gefahr, einen Schmerz, ein Uebel, die er eben jetzt übernehmen soll, wenn beyde auch sehr leicht überwindlich sind, dergestalt zu scheuen, daß er sich

lieber einer weit länger dauernden Noth und unerträglichern Schmerzen, die er durch jene vermeiden konnte, aussetzt. So handelt ein Mensch, welcher sich nicht einen Krebsschaden, auch mit dem sichersten Erfolge, operiren lassen will.

Drittens: eben diese Liebe zum Gegenwärtigen und diese Blindheit in Absicht der Zukunft, welche der Sinnlichkeit anklebt, verursacht, daß der Mensch, auch in Aufsuchung der Mittel zum Vergnügen, die nächsten Mittel den entferntern vorzieht: da doch diese letztern oft die einzigen sichern sind, und ihre Vernachlässigung die nahen Mittel gänzlich unbrauchbar macht. Der ganz rohe Mensch will lieber rauben und genießen, als sich Vermögen erwerben, um mit der Zeit weit mehr Vergnügen ohne alle Gefahr zu erkaufen. In der bürgerlichen Gesellschaft sind die meisten verständig und gebildet genug, den Weg zur Erlangung der Sinnenlust durch vorhergegangene Erwerbung des Vermögens einzuschlagen. Aber das noch entferntere Mittel zu sehr vielfachen und sehr lange aushaltenden körperlichen Genüssen, welches in der Liebe und Achtung Anderer gegen uns, und in den Mitteln zur Erlangung dieser Liebe, in der Enthaltung von aller Beleidigung und dem Wohlthun liegt, kennen sie nicht, oder vernachlässigen es. — Eben so versäumen die Menschen die Erwerbung der Wissenschaft, und befriedigen

sich mit der ihnen leicht und angenehm scheinenden Unwissenheit, weil sie, wegen der weiten Entfernung der Wissenschaft von dem Sinnengenusse, nicht stark genug von dem Einflusse der ersten auf die letzte frappirt werden, obgleich nichts dem Menschen mehr Gewalt giebt, sich alle Annehmlichkeiten des Lebens zu verschaffen, als Wissenschaft.

Endlich da nicht alle Vergnügungen mit einander bestehen können: so irrt der Mensch oft in der Auswahl derjenigen, deren Genuß er sich vergönnt: — weil, wie ich schon gesagt habe, der Sinn, in Absicht des Grades der Empfindungen, trüglich ist. Er opfert also auch, dieses Irrthums wegen, ein größeres Vergnügen dem kleinern auf. Er fährt lieber in dem Genusse eines Vergnügens, woran er sich einmahl gewöhnt hat, unaufhaltsam bis zum Ueberdrusse fort, als daß er ein neues versuchen sollte, welches ihm der Verstand als weit größer darstellt, welches aber jenes unterbrechen würde.

Eben so weiß der unverständige Mensch nicht, daß in der Erinnerung des vergangenen und in der Voraussehung des künftigen körperlichen Vergnügens, und in dem Nachdenken über beyde, eine Art von Lust liege, die oft größer, immer aber länger dauernd ist, als jene Genüsse selbst. Er berauscht sich also mit derjenigen Lust, welche aus

dem unmittelbaren Eindrucke der Gegenstände auf die Sinne entsteht, dergestalt, daß er darüber Erinnerung, Voraussehung und Nachdenken verliert. So geht es pünktlich mit der Trunkenheit und der Wollust. Aber in minderem Grade ist es die Wirkung bey allen rauschenden Vergnügungen, und bey allen zu heftigen oder zu lange dauernden Genüssen, daß sie die Fähigkeiten der Seele, die zu jenen sanftern Freuden erfordert werden, schwächen.

Was hat nun die Vernunft zu thun, um diese Hindernisse eines durch das ganze Leben fortwährenden Vergnügens aus dem Wege zu räumen? —

Vor allen Dingen ganz augenscheinlich dieß: eine gewisse Regel, Ordnung und Gesetze ins menschliche Leben zu bringen, und sich die Sinnlichkeit zu unterwerfen. Denn wenn es, um die größte Summe des sinnlichen Vergnügens mit dem mindesten Schmerze in einem Menschen-Leben zu vereinigen, nothwendig ist, die gegenwärtigen, aber kleinern Sinnenfreuden den künftigen und entferntern, aber größern, aufzuopfern, sich itzt schmerzhaften Operationen zu unterwerfen und gefahrvolle Unternehmungen zu wagen, um für die Folge langwierigen Krankheiten zu entgehen und grössere Unglücksfälle zu verhüten; — wenn es nothwendig ist, nicht der Befriedigung Eines Sin-

nes allein zu fröhnen, sondern sie alle über das Vergnügen zu Rathe zu ziehen; — sich eben so oft mit den entferntern Mitteln zum Vergnügen, als mit den unmittelbaren Ursachen desselben zu beschäftigen, und sich emsiger um Vermögen, Wissenschaft, und besonders um die Achtung seiner Mitbürger, durch ihnen geleistete Dienste, als um den Genuß der Ergetzungen selbst zu bewerben, — welche letztere sich am Ende doch durch alles jenes vervielfältigen werden; wenn es endlich nöthig ist, oft die schwächern Vergnügungen, so wie sie sich in der Errinnerung, in der Voraussehung und in dem Nachdenken darüber zeigen, den lebhaftern, welche unmittelbar vorschweben, in seiner Auswahl vorzuziehen: so ist es nur die Vernunft, welche alle diese Regeln finden kann; und nur durch den Gehorsam gegen ihre Gebothe, — nur durch die Unterwerfung der einzelnen Sinne unter das, alle Sinne zugleich überschauende, Auge der Vernunft, kann der Mensch die Sinnenlust zur Glückseligkeit erheben. Diese Regeln selbst nun sind die Vorschriften der Tugend. Sie sind, im Wesentlichen, dieselben, welche andere Philosophen aus ihren Systemen heraus bringen. Der Mensch, der jene Regeln beobachten will, muß die Tugend der Klugheit besitzen, weil er ohne Einsicht in das menschliche Leben und in die Natur der Vergnügungen, und ohne beständige Anwendung dieser

Einsichten auf einzelne Fälle, unmöglich seine Genüsse geschickt zusammen ordnen kann; er muß gerecht und wohlwollend seyn, weil die Beobachtung der Gerechtigkeit und das Wohlthun gerade diejenigen entfernten Mittel des Vergnügens sind, welche die Vernunft, als die sichersten und allgemeinsten, am meisten empfiehlt; er muß die einzelnen sinnlichen Vergnügungen mäßigen, sonst wird er nimmermehr sie alle in Vereinigung bringen; er muß endlich tapfer seyn, — denn diese Tugend liegt in der ersten Regel der Vernunft, welche eine gegenwärtige Noth und Gefahr zu übernehmen befiehlt, um eine künftige größere zu verhüten.

Das Epikureische Princip der Tugend ist also: Strebe darnach, dein ganzes Leben mit den größten und zahlreichsten, sinnlichen Vergnügungen, ununterbrochen von irgend einem Schmerze oder doch mit der Einmischung des möglich kleinsten auszufüllen; und befolge zu diesem Ende die Gesetze, welche dir die Vernunft zur Anordnung der Sinnenlust vorschreibt.

Und welches ist nun das Urtheil, das ein unparteiischer Richter über dieses System fällt?

Gewiß wird er nicht es unbedingt verdammen, und es als ein Lehrgebäude der Unsittlichkeit und des Lasters vorstellen: denn Epikur war bey demselben ein sittlich vortrefflicher Mann; und es lassen sich in der That die meisten Pflichten des Lebens aus jenem Systeme herleiten. — Aber eben so wenig wird er ihm seinen Beyfall geben. — Das Epikureische Princip der Sitten ist weder wahr, noch genugthuend.

Es ist nicht richtig. Dieß zeigt sich am besten in den Mängeln seiner Beweise. — Da es ganz auf die Naturgeschichte des Menschen und die Beobachtung gebaut ist: so wird die ganze Grundlage desselben dadurch untergraben, daß die Thatsachen der Geschichte unvollständig gesammelt und die Beobachtungen einseitig angestellt sind.

Es ist durchaus falsch, daß der Mensch keine andern Vergnügungen kenne, als die sinnlichen, und daß dasjenige, was man gemeiniglich mit dem Nahmen der geistigen Vergnügungen belegt, in nichts anderem bestehe, als in der Erinnerung und Voraussehung sinnlicher Genüsse, oder in dem Nachdenken darüber. Die seichteste Beobachtung kann die diesen Satz widerlegenden Thatsachen entdecken.

Der Mensch liebt, sich schön, artig geschmückt, und seine Bewegungen graziös zu wissen. Er freut sich auf seine Hand, vor seinem Spiegel, der

ihm solches sagt; und er freut sich noch mehr in der Gesellschaft, wenn Andere Blicke auf ihn werfen, die er als Zeichen des Wohlgefallens oder der Bewunderung auslegen kann. — Und doch schmecken dem Häßlichen seine Speisen nicht schlechter: und er genießt alle Sinnenlust, wie der Schöne. — Auch das kleinste Kind freuet sich über seine schönen Schuhe, die es vielleicht drücken. Was macht den Dichter in den Augenblicken der Begeisterung so selig? — was macht die in dieser Begeisterung geschriebenen Werke den Lesern so angenehm? — Gewiß nicht die Sinnenlust; an welche sie gar nicht erinnert werden, wofern nicht gerade der Dichter dieses Thema gewählt hat. Aber es ist die lieblichste Fähigkeit der Seele, welche in eine lebhafte Thätigkeit bey beyden gesetzt wird: es ist eine angenehme Unterhaltung, aber keine eigentliche Lust, welche sie froh macht.

Warum hört der gemeinste Mann gern politische Neuigkeiten, welche ihn gar nichts angehn, und ihm unmittelbar weder Nutzen noch Vergnügen verschaffen? Er sucht, nach gethaner Arbeit, seine Erhohlung nicht bloß in Speise und Trank und Ruhe, sondern im Reden und Hören und in Zusammenkünften, wo er etwas neues zu erfahren hofft. — Wenn der Mathematiker, bey der Entdeckung der Auflösung eines lange vergeblich untersuchten Problems, das εὕρηκα des Archime-

des mit stürmischer Freude ausruft; wenn selbst das Verstehen eines verwickelten Beweises dem Schüler ein lebhaftes Vergnügen macht: so denken beyde an keine genossene Lust, sie sehen auch keine voraus, denn die mathematischen Sätze haben gar keine Beziehung darauf: sondern sie fühlen sich etwas mehr werth, weil sie einen Beweis der Stärke ihres Verstandes vor sich haben.

Und wer kann die Erheiterung eines Kranken, wenn er auch nur das Angesicht seines Freundes vor sich sieht, mit welchem er vielleicht wenig reden kann, — wer kann das Vergnügen eines Hausvaters, der stumm unter den ihn liebenden Seinigen sitzet, — wer kann endlich die Freude, welche eine wohl angebrachte Wohlthat, die dem Empfänger wirklich zur Gründung seines Glücks dient, dem Geber macht, aus der Sinnenlust herleiten? Wenn es auch möglich ist, einen Zusammenhang zwischen beyden sich auszudenken: so ist doch gewiß, daß in den Gemüthern jener Menschen keine Idee von einer vergangenen oder künftigen Befriedigung irgend eines Sinnes vorhanden war. Und es kommt nicht darauf an, wie man den Ursprung der menschlichen Empfindungen durch Kunst erklären kann, sondern, wie man die Entstehung derselben im menschlichen Herzen wirklich beobachtet.

Es giebt demnach, außer dem Vergnügen der Sinne, auch noch Vergnügungen des Geistes und

des Herzens. Es giebt also auch Begierden und Bedürfnisse, welche aus den letztern entstehn. Es gehört also noch etwas mehr zur Glückseligkeit, als alle möglichen körperlichen Genüsse in dem Zeitraume des Lebens gleichsam zusammen zu pfropfen, und dem Schmerze, der, wie Plato sagt, mit dem Vergnügen immer als ein hinteres Glied derselben Kette verbunden zu seyn pflegt, und daher oft von diesem nachgeschleppt wird, geschickt auszuweichen. Folglich hat auch endlich die Tugend, welche die Schöpferinn der Glückseligkeit seyn soll, eine höhere Bestimmung, als die Maßregel zum schmerzlosen Genusse körperlicher Vergnügungen ausfindig zu machen. Das Moralprincip des Epikur ist also falsch.

Es ist aber, zweytens, auch nicht genugthuend; und zwar in doppelter Rücksicht:

Einmahl reicht es zwar hin, für den gewöhnlichen Lauf des menschlichen Lebens die Verpflichtung des Menschen zur Ausübung der Tugend zu beweisen: aber für gewisse seltnere Collisionsfälle, die aber doch häufig genug vorkommen, giebt es ihm keine Bewegungsgründe zur Tugend, und scheint ihm sogar das Laster anzurathen. Wenn ein Mensch sich durch Raub und Mord ein großes Vermögen, und also für sein ganzes Leben die Mittel zu allen Vergnügungen verschaffen kann, und dabey jene strafbare Handlung dergestalt auf

ewig zu verbergen weiß, daß sie ihm weder die Ahndung der Gesetze zuzieht, noch die Achtung seiner Nebenmenschen vermindert: — was kann ihn hindern, seinen höchsten Zweck auf dem geradesten Wege zu verfolgen? Die Regel, welche die Vernunft seiner Aufführung vorschrieb, wird dadurch nicht übertreten. — Wenn ein Anderer, so wie der Herzog von Richelieu, durch einen höchst glücklichen Körperbau, durch einen hohen Stand und äußere Annehmlichkeiten in den Stand gesetzt wird, die unmäßigste Wollust bis in ein hohes Alter zu genießen und doch gesund zu bleiben; wenn er dieser seiner Wollust das Glück und selbst das Leben vieler achtungswürdigen Personen des andern Geschlechts aufopfern, und doch dabey die Liebe dieses Geschlechts und die allgemeine Achtung der Gesellschaft beybehalten kann: — was in der Welt könnte ihn bewegen, in der Befriedigung seiner Lüste mäßig zu seyn? — Gerade also, wo die Versuchung zum Laster am größten ist: da ist der Widerstand, welchen ihr die Epikureische Tugend leistet, der schwächste: da, wo Principien und allgemeine Lehrsätze am meisten nöthig sind, da hören die seinigen auf, wirksam zu seyn.

Dieses Princip ist zum andern deßwegen nicht genügthuend, weil es einen natürlichen Eindruck, welchen die Tugend auf alle Menschen macht, und der einen wesentlichen Bestandtheil von ihr zum

Grunde hat, nicht erklärt. Sie erregt nähmlich nicht nur Zuneigung, sondern auch Achtung; sie hat nicht bloß Schönheit, sondern auch Würde. Ich unterscheide, bey einer empfangnen Wohlthat, sehr wohl den Eindruck, welchen das mir dadurch zu Theil werdende Glück verursacht, von demjenigen Eindrucke, welchen es macht, dieses Glück von der Menschenliebe und Freygebigkeit eines Andern erhalten zu haben. — Nun diese von der Tugend erregte Achtung, diese Würde derselben wird durch dasjenige System nicht erklärt, welches die Tugend bloß zur Dienerinn des sinnlichen Vergnügens macht. Die Würde des Menschen liegt in der Vollkommenheit seiner ganzen Natur und in der Erhöhung aller seiner Kräfte. Aber alle seine einzelnen Sinne können befriedigt werden: und er bleibt doch im Ganzen ein sehr unvollkommner Mensch.

V.

So weit waren die Griechen und Römer gekommen, und durch diese Verschiedenheiten hatten sich ihre moralischen Begriffe und Meinungen durchgewunden: als die christliche Religion erschien, und die erste große Aenderung darin hervorbrachte. Die Einführung dieser Religion muß in den Augen jedes unbefangenen Beobachters, auch wenn er von dem Nutzen derselben für das menschliche Geschlecht nicht überzeugt ist, eine der größten und merkwürdigsten Weltbegebenheiten scheinen, werth, die Geschichte derselben in zwey Theile zu theilen. Keine andere Begebenheit hat auf Verfassung, Sitten, Cultur, Gelehrsamkeit und Schicksale so vieler Völker und Länder der Erde, — besonders der schon zuvor gesitteten und aufgeklärten Völker, — einen so großen und so lange dauernden Einfluß gehabt. Noch nach achtzehn hundert Jahren empfinden wir die Wirkung derselben. Alles, was in und um uns ist, wird gewisser Maßen durch die Folgen dieser Einführung bestimmt.

Am allermeisten aber ist das Sittliche, in Absicht der Meinungen sowohl, als in Absicht der Ausübung, bey den Völkern, welche die christliche Religion angenommen haben, verändert worden. Ihr eigenthümlicher Vorzug ist ohne Zweifel, daß sie zuerst unter allen Volksreligionen, die Religi-

onsmythen mit Religionslehren vertauscht, und diese nebst den Gebräuchen des Gottesdienstes mit der Moral verbunden hat. Man hat zwar den alten Religionen daraus ein Verdienst machen wollen, daß sie ihren Anhängern bloß die Beobachtung gewisser Gebräuche vorschreiben, ohne weder Sätze als Wahrheiten zu lehren noch Gebothe für Pflichten zu geben. Eben dadurch, sagt man, wurden sie duldsam und mit einander verträglich: weil alle Gebräuche neben einander bestehen können; aber ein Satz nothwendig die Annahme des ihm widersprechenden ausschließt, und weil eine aufgelegte Pflicht den, welchen eine andere Religion sie verwerfen heißt, sogar abscheulich macht. Daher die Unduldsamkeit und der Verfolgungsgeist erst mit der christlichen Religion gebohren worden ist, und so lange, als sie, fortgedauert hat. Ohne den Grund dieser Beschuldigung zu untersuchen, welches mich zu weit von meinem Wege abführen würde, will ich nur dieß Einzige bemerken, daß für einen Menschen, welcher Verstand und Sitten für die beyden Hauptangeln hält, an welchen die menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit hängt, jede Religion, welche in ihrem Gottesdienste bloß auf die Sinne wirkt und mechanische Uebungen veranlaßt, ohne weder Ideen noch sittliche Empfindungen zu erwecken, eine verächtliche Religion ist, und daß nur diejenige Religion schätzbar

und des Nahmens werth ist, welche dem Verstande etwas zu denken und dem sittlichen Gefühle eine gewisse Richtung giebt.

Auch die Untersuchung, ob die christliche Religion wirklich einen Einfluß, und einen vortheilhaften, auf die Sittlichkeit der Völker, welche sie annahmen, gehabt habe, gehört nicht zu meinem Endzwecke: obgleich meine innigste Ueberzeugung mich dringt, zu bekennen, daß ich diesen Einfluß für groß und sehr wohlthätig halte. Je vertrauter ich mit den Schriften der Griechen und Römer und mit den historischen Denkmählern ihres sittlichen Zustandes geworden bin: desto mehr hat es mir eingeleuchtet, daß, in den sittlich verdorbensten Zeitaltern der christlichen Europäischen Völker, doch mehr Tugend, mehr Bescheidenheit in dem Laster, besonders bey den niedrigern Volksclassen, vorhanden gewesen sey, als bey jenen so sehr gerühmten Völkern des Alterthums. Wo bey diesen die Philosophie nicht hindringen konnte: da war auch das Volk von allem Unterrichte in seinen Pflichten entblößt. Unter den Christen hingegen bekommt auch der gemeinste Mann, der sonst gar keine Gelegenheit etwas zu lernen hat, doch in der Kirche, einige bessere und deutlichere Begriffe von der Sittlichkeit, als die seinigen sind. Mögen darunter immer einige unrichtige seyn: aber die wahren fehlen doch gewiß nicht. Je religiöser ein gemeiner

Mann ist, desto aufgeklärter wird er sich im Durchschnitte zeigen. Daher scheinen die Herrnhutischen Handwerker so weit über ihres Gleichen an Einsichten und selbst in der Art sich auszudrücken erhaben, ob sie sich gleich nur in ihren Betstunden bilden.

Doch meine Hauptabsicht ist auf die Darstellung des eigenthümlichen Princips, welches die christliche Religion zuerst in die Moral eingeführt hat, und das ebenfalls von großen Folgen für die Theorie und Praxis dieser Wissenschaft gewesen ist, gerichtet. Dieses Princip ist der Gehorsam und die Liebe gegen Gott. Alle Tugenden, sagen die christlichen Lehrer, welche entweder aus den Antrieben einer wohlgeordneten Selbstliebe, oder aus den Empfindungen des Wohlwollens und der Zuneigung gegen andere Menschen, oder selbst aus der Betrachtung der Schönheit und der innern Vortrefflichkeit der Tugend geschehen, sind in den Augen Gottes, und also in der wahren Moral, nichts mehr, als glänzende Laster. *) Wenn

*) Dieses harte Urtheil über den völligen Unwerth der nicht christlichen Tugenden, steht weder mit ausdrücklichen Worten in den Schriften des N. T., noch läßt es sich auf eine evidente Weise aus den Aussprüchen desselben herleiten. Aber es kam sehr frühzeitig in das Moralsystem der christlichen Lehrer, und blieb sehr lange herrschende Meinung der Kirche.

Tugenden Gott gefallen, und also wirklich einen sittlichen Werth haben sollen, so muß der einzige, oder doch der vornehmste Bewegungsgrund dazu gewesen seyn: die Gebothe Gottes unsers höchsten Oberherrn zu befolgen, und ihm, als unserm größten Wohlthäter, unsere Dankbarkeit zu beweisen.

Die christlichen Lehrer hatten nicht Ursache, dieses Princip zu beweisen, da sie es aus einer unmittelbaren Offenbarung, oder aus Schriften schöpften, welche, wie sie glaubten, die eignen Reden und Aussprüche Gottes enthielten. Aber sie bestätigten dasselbe durch alle die Gründe, welche die Stärke jenes religiösen Antriebes zur Tugend, und die Schwäche anderer spekulativen Bewegungsgründe zeigen können, und sie wandten es auf die meisten Pflichten an, um es als genugthuend darzustellen.

Wenn nun der philosophische Moralist, dessen Sachwalter ich in diesem Aufsatze bin, über das christliche Princip urtheilen soll; so wird er zuerst anerkennen, daß dasselbe eben, weil es so einfach und deutlich ist, mehr, als die philosophischen Systeme, dazu gemacht ist, auf die Menschen im Großen, und besonders auf die zahlreichern und niedrigern Volksclassen zu wirken. Es stellt ihnen keine andern sittlichen Verhältnisse dar, als die, in welchen sie sich nach ihrer politischen Lage wirklich befinden, und deren Einfluß auf ihre

Handlungen sie vollkommen einsehen. — Sie sind Unterthanen, und erkennen sich zum Gehorsam gegen einen Oberherrn verbunden. Es ist ihnen also einleuchtend, daß der höchste Oberherr, Gott, welcher zugleich ein über die Menschen unendlich erhabnes Wesen ist, einen noch weit strengern Gehorsam von ihnen zu fordern berechtiget sey. Die Gebothe eines menschlichen Regenten können auch das Unrechte befehlen: die Gesetze Gottes drücken den Stempel des Rechts und der Tugend auf alle Handlungen, welche sie vorschreiben. — Jene Volksclassen fühlen sich überdieß von der Wohlthätigkeit Vieler in ihrem Glücke abhängig, wissen, daß, um neue Wohlthaten zu erhalten, kein so sicheres Mittel ist, als sich für empfangne sehr dankbar zu bezeigen, und daß bey Höhern die beste Art der Dankbarkeit der Gehorsam gegen ihren geäußerten Willen ist. Diese ihnen so geläufigen Empfindungen richtet das Christenthum nun auf Gott, den es ihnen in der That zuerst, als ihren höchsten und immer währenden Wohlthäter darstellte, weil es ihn zum Weltschöpfer und Weltregierer erhob, welches keiner von den Göttern Roms und Griechenlands gewesen war.

Das christliche Princip hat zweytens eine sehr nahe und einleuchtende Beziehung auf Glückseligkeit, und unterstützt also die allgemein anerkann-

te Verpflichtung zum Gehorsam gegen einen göttlichen Oberherren und Regenten noch durch die, das Gemüth sanfter bestimmenden, Bewegungsgründe des davon zu erwartenden Wohlseyns. — Da nach der christlichen Lehre Gott der Urheber von dem Daseyn des Menschen, von dessen Leben, und allem dem ist, was dasselbe bisher erhalten und angenehm gemacht hat: so ist auch nur von Gott, als der ersten Ursache, alles künftige Wohlseyn zu erwarten. Und wenn er nun in der Offenbarung seinen gehorsamen Unterthanen ihre Beglückung in dieser und in einer künftigen Welt versprochen, wenn er den Uebertretern seiner Befehle Elend und einen jammervollen Zustand gedroht hat: so ist der Weg zur Glückseligkeit kein anderer, als der: sein Wohlgefallen durch die Ausübung der von ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erhalten.

Dieses Princip ist **drittens** in der christlichen Religion vollkommen consequent, weil sie eine unmittelbare göttliche Offenbarung zum Grunde ihrer Lehren legt, und ihre Bekenner anweist, Gott selbst als in den heiligen Schriften redend anzusehen. Nur in diesem Falle kann es einen eigentlichen Gehorsam gegen Gott geben, wenn man von ihm selbst unmittelbar hört, was er befiehlt: nur in dem Falle kann es unbedingte Pflicht seyn, dem, was uns unter dem Nahmen eines göttlichen Geboths überliefert wird, zu gehorchen,

wenn wir wissen, daß es gleichsam aus dem Munde Gottes geflossen ist. Der gläubige Christ, der von dem göttlichen Ursprunge der heil. Schriften überzeugt war, sahe die darin vorkommenden Gesetze und Regeln für die menschliche Aufführung wirklich in diesem Lichte, — als Reden aus dem Munde Gottes, an. Und da nun zugleich in dem A. und N. Testamente, fast für alle Fälle des menschlichen Lebens, sittliche Regeln vorkommen, mit welchen jeder Vernünftige zur Bestimmung seiner Aufführung auslangen kann: so hatten die christlichen Lehrer Recht, die Offenbarung als ein vollständiges Sittensystem, und also das Princip des Gehorsams gegen Gott, d. h. gegen die Offenbarung, als ein völlig genugthuendes Princip anzusehen, aus welchem sich alle Pflichten herleiten lassen.

Aber eben deßwegen ist dieses Princip zur Grundlage einer philosophischen Moral nicht geschickt. Sie weiß von keiner unmittelbaren Offenbarung. Sie sieht Gott nur in der Natur, d. h. sie schließt nur aus den Beschaffenheiten des Werkes die Eigenschaften des Urhebers: — sie hört Gott nur in den Aussprüchen der menschlichen Vernunft, d. h. sie nimmt an, daß alles, was wahr ist, auch von dem Verstande Gottes anerkannt, und alles, was wirklich Pflicht ist, von ihm befohlen werde. Die Philosophie sieht

endlich den Begriff Gottes selbst, und also auch die Ueberzeugung von seinem Daseyn, als abgeleitet von dem Begriffe der höchsten intellektuellen und sittlichen Vollkommenheit an, wovon die Vernunft in sich selbst und in der Natur die ersten Elemente aufsuchen muß. — Diese wenigen Data reichen zu, das Princip des Gehorsams gegen Gott als Grundlage der Sittenlehre, wenn es von dem Glauben an den unmittelbar göttlichen Ursprung unsrer heil. Schriften getrennt ist, zu würdigen.

Es kann, einmahl, durchaus nicht das erste und ursprüngliche seyn. Denn da ich in der Philosophie erst schließe, „Gott will alles, was „sittlich gut, und befiehlt alles, was recht und „Pflicht ist; — nun erkenne ich mit Gewißheit „diese Handlung für sittlich gut, und diese Ver„pflichtung für gegründet; — also will Gott jene „und gebiethet mir diese:" so muß ich zuvor aus andern Gründen die Einsicht von der sittlichen Güte der Handlung und von der Verbindlichkeit einer Vorschrift erlangt haben, ehe ich zuletzt gleichsam die Beystimmung Gottes und die Sanction dieses höchsten Gesetzgebers annehmen kann.

Zum andern: der Gehorsam, es sey gegen Gott, es sey gegen Menschen, ist selbst nur eine abgeleitete Pflicht. Ich kann fragen: „warum bin ich verbunden, zu gehor„chen? was setzt mich gegen ein anderes We-

„sen in das Verhältniß eines Unterthanen, wel-
„ches mich nöthiget meinen Willen dem seinigen
„aufzuopfern?" Freylich leuchtet dieses bey Gott
sehr bald ein, da bey ihm die höchste Weisheit,
Güte und Macht zusammen kommen; drey Sachen,
welche den Grund zu aller Herrschaft legen, und
die, wenn sie vereiniget sind, die rechtmäßigste
Herrschaft begründen. — Aber diese Deduction
ist doch noch aus mehreren Gliedern bestehend,
wenn sie vollkommen genugthuend und gegen alle
Eingriffe gesichert seyn soll. Und bloß das, daß
die Herleitung der Pflicht zum Gehorsam aus vor-
hergehenden Verbindlichkeiten möglich und selbst
nöthig ist, zeigt, daß es nicht die Urpflicht und
der summarische Inbegriff aller andern, — kurz,
daß es nicht das erste Princip der Sittenlehre seyn
könne.

Dazu kommt noch, drittens, eine Betrach-
tung, auf der Kant so sehr besteht, und die, ob
sie gleich frommen Gemüthern beym ersten Anblicke
anstößig scheint, doch für den prüfenden Verstand
viel Wichtigkeit hat. Es gehört nähmlich zum We-
sen der Tugend, daß sie aus der eignen Vernunft
des Menschen ihre Vorschriften herleite; — daß
sie in seinem ganzen Charakter liege, und nicht aus
irgend einem einzelnen und fremden, sey es auch
aus einem noch so ehrwürdigen, Bewegungsgrun-
de herstamme. — Jeder Gehorsam ist blind, die

Tugend aber ist sehend: jener folgt fremden Einsichten, diese hat die eigne Einsicht des Menschen zur Führerinn. Jener unterwirft sich den Gesetzen eines Obern, ohne sie zu kennen und ohne sie zu prüfen, weil er den Oberherrn als seinen Gebiether anerkennt, und von dessen Weisheit eine hohe Meinung hat. Die Tugend hingegen, von der Vernunft unzertrennlich, ist ihre eigne Gesetzgeberinn, und bekommt eben dadurch ihre vornehmste Würde; zu geschweigen, daß der Gedanke an einen Oberherrn von dem an willkührliche Belohnungen und Strafen nicht zu trennen ist, dieser letztere Bewegungsgrund aber die Reinheit der Tugend unausbleiblich befleckt.

Um schon von seiner Vernunft anerkannte Pflichten gewisser zu beobachten, kann der Mensch keinen höhern und edlern Antrieb haben, als den Gehorsam gegen Gott und die Furcht vor dessen Mißfallen: ja er hat diesen Bewegungsgrund, in Zeiten der Versuchung, zur Unterstützung seiner wankenden Tugend sehr nöthig. Aber die Kenntniß seiner Pflichten kann er nicht aus dieser Quelle schöpfen; und der erste Grund a l l e r Verpflichtung kann nicht in einer besondern Pflicht, dergleichen der Gehorsam gegen Gott ist, liegen.

Und welches war nun der wirkliche Einfluß jenes Princips auf die christliche Kirche, in welcher es so lange herrschte, und auf die in ihr begriffnen Völker, welche in den Mittelzeiten ihre Sitten und ihre Wissenschaften nur von der Kirche bekamen? Er war theils vortheilhaft, theils nachtheilig, so wie in dem Princip selbst Wahrheit mit unrichtigen Begriffen verbunden war.

1. In Absicht des vortheilhaften Einflusses ist es unverkennbar, daß eben die Einfachheit und die natürliche Stärke dieses Princips die Ursache gewesen ist, warum die christliche Moral mehr bey den Völkern ausgerichtet hat, als die Moral aller Philosophen des Alterthums. Der vortreffliche Zusammenhang zwischen der christlichen Dogmatik und Moral trug auch das Seinige dazu bey, der letztern Kraft zu geben: so wie die hohe systematische Vollkommenheit, welche die Kirchenlehrer in die Dogmatik zu bringen gewußt hatten, auch die Irrthümer der letztern zu befestigen diente. Der christliche Religionslehrer fieng seinen Unterricht damit an, Gott als den Weltschöpfer, und zwar als den Schöpfer aus nichts vorzustellen: und durch diese einzige Vorstellung erhebt er den Begriff von Gott so sehr, als nie zuvor die Menschen sich Gott gedacht hatten. Er unterließ dabey nicht, alle die wohlthätigen Einrichtungen in der Natur, die eben deßwegen, weil

Gott ganz ihr Urheber in Materie und Form ist, von ihm allein herrühren, aufzuzählen. Und selbst in den öffentlichen Kirchengebethen erneuert man diese Erinnerung bey jeder Zusammenkunft der Christen. Der Katechet stellte nun zugleich Gott als den Regierer aller einzelnen Begebenheiten der Welt vor, und machte dadurch auch das zeitliche Glück der Menschen sichtbarer von ihm abhängig. Nie war die Allgegenwart eines Gottes gelehrt worden; aber ein immer gegenwärtiger Gott, wie der christliche, welcher Zeuge aller unserer Handlungen ist, und dieselben in dem Augenblicke, wann sie geschehen, mit Wohlgefallen oder Mißfallen bemerkt, wirkt weit stärker auf die Gemüther, als die Allwissenheit eines abwesenden Gottes. Der Unterricht des Christenthums schloß sich mit dem künftigen Zustande nach dem Tode, in welchem Gott von ihm selbst veranstaltete Belohnungen und Strafen den Beobachtern oder Uebertretern seiner Befehle austheilen wird. Hier war also alles vereiniget, was auf edle und unedle Gemüther wirken konnte: die Verehrung gegen die größte Vollkommenheit und Erhabenheit, und Furcht vor der größten Macht; — Dankbarkeit gegen unausgesetzt empfangene Wohlthaten, und Verlangen nach neuen; — das Bestreben, den Beyfall eines so erleuchteten Zeugen und Richters bey seinen Handlungen zu erhalten, und die Scheu

vor einem immer gegenwärtigen Oberherrn; endlich Furcht und Hoffnung der zukünftigen Dinge.

2. Was aber nun den nachtheiligen Einfluß jenes Princips betrifft: so entstand der erste Nachtheil eben aus dem Umstande, daß der Gehorsam, wenn er erstes Princip seyn soll, unumschränkt und eben deßwegen blind seyn, d. h. daß der Handelnde den Befehl erfüllen muß, ohne ihn zu untersuchen. Dieß richtete keinen großen Schaden an, solange die Christen die Offenbarung und die heiligen Schriften unmittelbar zu Rathe zogen, und ihre Pflicht des Gehorsams auf diese einschränkten. Denn da in diesen in der That nichts, als Sprüche der Weisheit und Lehren der Tugend, stehen; und da in ihnen fast alle nöthigen Lebensregeln vorkommen: so konnte der Mangel der eignen Untersuchung sie nicht auf praktische Irrthümer führen; sie konnten nie eingebildete Pflichten für wahre halten. Als aber über die Auslegung jener Schriften Streitigkeiten entstanden, und die Geistlichkeit, Anfangs in Kirchenversammlungen vereiniget, und dann von einem einzigen Oberhaupte, dem Pabste, repräsentirt, sich anmaßte, dieselben allein rechtskräftig entscheiden zu dürfen, und der einzige von Gott verordnete Ausleger des göttlichen Willens zu seyn: so ward nun die Unumschränktheit gefährlicher. Die Geistlichen und die Päbste waren doch, so wenig sie es auch immer

einräumen wollten, irrende und leidenschaftliche Menschen; und es ward nun also in der christlichen Kirche der Weg zu einer Moral eröffnet, welche aus Menschensatzungen bestand: so wie auf der andern Seite, das Selbstdenken der gemeinen Christen, und die eigne Prüfung dessen, was gut und wahr ist, — die allein lautre Quelle der Tugend, — immer mehr eingeschränkt wurde, da sie nicht mehr über den Sinn der Lehren und Gebothe der Bibel urtheilen durften. Als aber vollends die Kirchen-Versammlungen und die Päbste sich zu wirklichen Stellvertretern Gottes erhoben, und die Canones der erstern, und die Decrete der letztern für unmittelbare Gebothe Gottes galten, und als die Lesung der heiligen Schriften bey den Christen anfangs vernachlässiget, zuletzt gar verbothen wurde: da bekam die Pflicht des unbedingten und blinden Gehorsams eine ganz andere und schädliche Richtung. Es blieb nicht mehr die Pflicht, Gott, — sondern es ward die Pflicht, gewissen Menschen zu gehorchen. Wie sehr eine solche Unterwürfigkeit unter menschliche Oberherrn in moralischen Sachen die Völker erniedrigen und verunedlen, die Fähigkeit des Verstandes unter ihnen schwächen, und die Sittlichkeit verderben kann: das hat die Geschichte des Mittelalters bis zur Reformation hinlänglich gelehrt. Und wie leicht Menschen ein göttliches Ansehen, welches ihnen

die Meinung der Welt zugesteht, zu mißbrauchen verleitet werden: das wissen wir aus der Geschichte der Päbste.

Aus dieser ersten Beschaffenheit des Gehorsams-Princips, daß der Gehorsam unbedingt sey, — und allen übrigen Pflichten vorangehe: entstand noch eine zweyte üble Folge. Es wurden nähmlich nunmehr alle Pflichten gleich, welche einen gleichen Gehorsam ausdrücken: — die Beobachtung eines neu eingeführten Kirchen-Gebrauchs, und die Erfüllung der ewigen Gesetze der Gerechtigkeit und Menschenliebe. Da in jenem auf Gehorsam gebauten Sittensysteme, gar keine Beziehung der Tugend weder auf öffentliches noch auf häusliches Wohl, weder auf den durch tugendhafte Handlungen zu stiftenden Nutzen für Andere, noch auf die Vervollkommung des Menschen selbst und auf die Uebung seiner geistigen Kräfte sichtbar vorhanden ist: so wurde auch der Werth dieser beyden Arten der Pflichten, — der Pflicht der Wohlthätigkeit, der Bürgertreue, des Fleißes, und die Pflicht sich Kenntnisse zu erwerben und seinen Verstand im Denken zu üben, — von den Christen des Mittelalters verkannt. Dieß alles hielten sie für weltliche Dinge, welche ihnen das Wohlgefallen Gottes nicht erwerben könnten. Aber die genaue Abwartung des Gottesdienstes, und der von der Kirche zu gewissen Zeiten vorgeschriebe-

nen Religionshandlungen, die strenge Beobachtung des Fastens zu bestimmten Tagen und Jahreszeiten, die Hersagung ebenfalls vorgeschriebner Gebethe, schienen die eigentlich geistlichen Pflichten, und also die höhern zu seyn: — und dieß nicht ohne allen Grund. Denn bey einer Pflicht, zu welcher uns schon die Natur die Verbindlichkeit lehret, und zu deren Beobachtung uns schon die Nutzbarkeit und die Schönheit der Sache selbst anreizt, können wir unsern reinen Gehorsam nicht so gut beweisen, als bey einer, wo der Gehorsam der einzige Bewegungsgrund ist. Daher auch die Mönchsorden, welche auf die höchste christliche Vollkommenheit losarbeiteten, noch blindern Gehorsam gegen die geistlichen Obern, noch strengeres Fasten, und immerwährendes Bethen und Singen zu ihren Regeln machten; zwar anfangs auch nützliche Arbeiten, als Ackerbau, Abschreiben von Büchern und das Studieren überhaupt unter ihre Pflichten aufnahmen, aber bald sie, als unheiligere Beschäftigungen, bey Seite setzten und sie endlich ganz aus ihrer Regel ausschloßen.

Der zweyte Umstand, welcher dem Princip des Gehorsams eigen ist, und mit der Zeit, — besonders der wissenschaftlichen Behandlung der Moral, — Schaden gethan hat, ist selbst der eine Vorzug, — ich meine die Einfachheit desselben. — Wenn es einmahl verstanden und

auf die Pflichten des Lebens angewandt ist, so ist wenig mehr dabey zu erläutern und nichts zu untersuchen. So lange es, wie es im Anfange der Fall war, und immer hätte seyn sollen, mit der unablässigen Lesung der heiligen Schriften verbunden wurde: so konnte es in der That für die Christen hinreichen, sie fast alle Pflichten des Lebens zu lehren, und ihnen die Verbindlichkeit dazu zu zeigen. Selbst als es davon getrennt und an das Studium der Canonen der Kirchenversammlungen, der Decrete der Päbste und aller Vorschriften der kirchlichen Tradition geknüpft wurde: konnte es noch zur Belehrung und zum Leitfaden in den meisten sittlichen Verhältnissen des öffentlichen und des Privat-Lebens dienen: — und dieß um desto mehr, je mehr die Geistlichkeit sich in die weltlichen Geschäfte eingemischt und bürgerliche Angelegenheiten unter ihre Gerichtsbarkeit gezogen hatte. Man empfand also die Nothwendigkeit fortgesetzter moralischer Untersuchungen nicht. In der Bibel waren alle Tugendlehren nur in Sittensprüchen gegeben, keine in zusammenhängenden Systemen, oder auch nur in einer gewissen Ordnung gelehrt worden. Die christlichen Lehrer giengen auf demselben Wege fort. Sie gaben viele neue, oft sehr vernünftige Belehrungen; einige unterstützten ihre Vermahnungen durch wahre Beredtsamkeit: aber niemand dachte an die Untersu-

chung der menschlichen Natur und der Natur der menschlichen Pflichten. Daher, so sehr die Kirchenväter für das System der Dogmatik arbeiteten, so viel zahlreiche und scharfsinnige Werke sie zur Erklärung und zum Beweise der theoretischen Lehren schrieben; und zu so einer großen Vollendung sie auch endlich jenes System wirklich brachten: so wenig thaten sie für die wissenschaftliche Moral, so wenig Schriften haben sie uns in dieser Gattung hinterlassen, und so geringe Fortschritte hat überhaupt die philosophische Sittenlehre zwischen dem Zeitraume der Einführung des Christenthums und der Wiederauflebung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte gemacht. Die spekulative Philosophie wurde durch das ganze Mittelalter kultivirt, — zwar nicht sehr zur Erweiterung nützlicher Kenntnisse, aber doch zu einer gewissen Uebung des Verstandes: und das Metaphysische der Kirchen-Dogmatik führte selbst auf jenes Studium, und gab sogar einen großen Theil des Stoffs zur scholastischen Philosophie her. Aber die Moralphilosophie lag in diesem langen Zeitraume gänzlich unangebaut. An ihre Stelle traten Ascetik und Casuistik, zwey Formen, in welche sich das kirchliche Moralsystem natürlicher Weise ausbildete. Da dieses größtentheils nur Uebungen der Andacht, der Selbstverläugnung, des Gehorsams, — Büßungen und Gebethe vor-

schrieb: so wurden die Anweisungen zu solchen Handlungen am sorgfältigsten bearbeitet, und die Regeln dazu immer genauer bestimmt: und die Sammlung solcher Anweisungen und Regeln, mit Ermahnungen verbunden, machte den Inhalt der ascetischen Bücher aus. — Da, von der andern Seite, vom Anfange des Christenthums an, die eigentliche Lebensmoral, — selbst nach dem Muster des Unterrichts im neuen Testamente, — von den Lehrern der Kirche nie anders, als in einzelnen, unzusammenhängenden und unbewiesenen Sätzen vorgetragen worden war: so wurden späterhin, als alle Pflichten immer mehr in die äußern Handlungen, als in die Gesinnungen, gesetzt wurden, auch die moralischen Untersuchungen immer mehr auf einzelne Fälle, und besonders auf Collisions-Fälle eingeschränkt, wobey der Geist der Zeit, — die Grübeley, seine Nahrung fand.

VI.

Das erste, was im Mittelalter die Gelehrten zu moralischen Untersuchungen zurückbrachte, war die Einführung des alten Römischen Rechts, und das sorgfältige Studium, welches man auf dasselbe wendete.

Vielleicht haben die alten Römer dem menschlichen Geschlechte durch nichts einen so großen Dienst geleistet, als durch die so vollkommne Ausarbeitung ihres bürgerlichen Rechts, welches selbst unter den verworfensten Regierungen ihrer Kaiser immer neue Fortschritte machte, — und durch die Sammlung und Abfassung der Gesetzbücher, welche sie uns hinterlassen haben. In der Wissenschaft des Rechts, und in dieser allein, sind die Römer Erfinder. Ihre Rechtspflege übertraf die Griechische, nach welcher sie zuerst copirt war, weit: und dieß trug vielleicht, nach der scharfsinnigen Bemerkung des Adam Smith, dazu bey, auch die Sitten der Römer über die der Griechen im Ganzen zu erheben.

Als im vierzehnten Jahrhunderte die Römische Rechtspflege bey den Gerichtsstühlen des neuern Europa, — und das wissenschaftliche Studium dieses Rechts auf den Universitäten desselben eingeführt worden war: wurde zwar im Anfange nur der positive und historische Theil dieses Rechts mit

großem Fleiße getrieben, und machte, nebst dem canonischen Rechte und der Theologie, beynahe das ganze Studium des Zeitalters aus, in welchem Paris der Hauptsitz der theologischen, Bologna der Hauptsitz der juridischen Wissenschaften war. Aber nach und nach kam man doch auch dazu, dem Geiste der Gesetze nach zu spüren, und die Ursachen, welche die Entscheidungen der Pandecten und Institutionen über bürgerliche Angelegenheiten hatten, in der Natur dieser Angelegenheiten selbst und in der Natur des Rechts aufzusuchen. Daraus entstanden die ersten Keime des Naturrechts, und mit dem Naturrechte fängt das Studium der neuern wissenschaftlichen Moral an: so wie es immer ein Vorzug dieser letztern vor der Moral der alten Philosophen blieb, daß jene die philosophische Rechtswissenschaft mit in den Umfang ihres Gebieths zog, und die aus der Rechtswissenschaft entlehnten moralischen Begriffe, zum Beyspiel den von der Zurechnung, und den damit zusammenhängenden von der Freyheit des Willens, in ein helleres Licht stellte.

Auf die Wiederauflebung der römischen Rechtswissenschaft folgte, fast unmittelbar, die des Studiums der römischen und griechischen Beredtsamkeit, Dichtkunst und Philosophie. Auch hierdurch wurden die Gelehrten Europens von einer andern Seite zur Moral zurückgeführt. Aber so wie die

ersten Leser der Griechen und Römer sich mehr mit dem Verstehen und Auslegen ihrer Gedanken und Ausdrücke, als mit der Untersuchung der von ihnen vorgetragnen Sachen, beschäftigten: so entstanden auch anfangs aus dem Studium der vortrefflichen moralischen Werke des Plato, Aristoteles und Cicero, nur neue Platonische und Peripatetische Secten, welche alle Sätze, die sie in den Schriften ihrer Stifter und Hauptvertheidiger fanden, ohne weitere Prüfung annahmen. Es war also noch weniger zu erwarten, daß sie auf die Prüfung der ersten Principien denken, oder die Untersuchung der Moral selbst schon bis zur Erfindung neuer und eigner treiben würden.

Da nun meine eigentliche Absicht in diesem Aufsatze ist, die nach und nach entstandnen neuen Principien und Systeme der Moral zu entwickeln: so ist allerdings bey dieser die Einführung der römischen Rechtswissenschaft von größerer Erheblichkeit, als die Erneuerung der griechischen und römischen wissenschaftlichen Moral. Und in der That von Rechtslehrern und von dem Studium der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Verhältnisse sind diejenigen Moralisten ausgegangen, welche uns nach der Zeit neue moralische Principien in Menge gegeben haben.

Ich setze diese Epoche nicht früher an, als mit dem Hugo Grotius und dessen berühm-

ten Werke de jure belli et pacis. — Nicht, daß er selbst ein neues moralisches System erfunden hätte: aber er verband zuerst die Philosophie mit der Rechts- und historischen Staats-Wissenschaft; ob er gleich beydes noch mit einem unnützen Ueberflusse von Gelehrsamkeit und Citationen aus den Alten ausstattete. Aber die Größe seines Nahmens, und das Glück, welches sein Werk in der gelehrten Welt, und selbst bey den Staatsleuten und den Regierungen machte, hatte Einfluß auf seine Nachfolger, auch in dem Studium des Rechts mit historischer Gelehrsamkeit Philosophie zu verbinden; und aus seiner Schule gieng Puffendorf hervor, von welchem wir, so viel ich weiß, die erste neue Formel eines Moralprincips haben.

Aber von nun an muß ich mich kürzer fassen, weil sich die Menge neuer Moralsysteme immer mehr häuft, je mehr sich der Anbau der Philosophie unter allen Nationen Europens ausbreitet: und ich darf mich kürzer fassen, weil die zuvor gegebnen ausführlichen Erörterungen einiger Systeme es dem Leser ziemlich leicht machen werden, den Werth oder Unwerth dieser neuen Principien zu beurtheilen.

Das Princip des Puffendorf zeigt ganz deutlich, daß er von der Staats- und Rechts-Wissenschaft zu den moralischen Untersuchungen ausge-

gangen sey. Dieses Princip ist: Sey gesellig, d. h. handle immer so, daß du ein unschädliches und brauchbares Mitglied, sowohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt, als insbesondere der bürgerlichen Gesellschaft seyst, zu der du gehörst, und die für dich, in gewöhnlichen Fällen, die ganze menschliche Gesellschaft vorstellt. Und da es nur durch die Ausübung der Gerechtigkeit möglich wird, daß die Menschen mit einander in Gesellschaft leben können; — und da der Staat seine Erhaltung nur von der Treue seiner Bürger und deren Gehorsam gegen die Gesetze, — seine Beschützung von ihrem Muthe, — seinen innern Wohlstand nur von der besten Verwaltung der Staatsämter, und der Bereitwilligkeit aller Bürger, der öffentlichen Sache zu dienen, — endlich die Glückseligkeit oder die Erleichterung seiner einzelnen Mitglieder von der unter ihnen wechselseitig herrschenden Liebe und Wohlthätigkeit erwarten kann: so sey gerecht, gehorsam gegen die Gesetze, treu in deinem Amte, oder fleißig in deinem Berufe, muthig zur Abwendung der öffentlichen Gefahr, im Privatumgange liebreich und wohlthätig.

Das Princip der Geselligkeit schließt zwey Sachen in sich: es soll die Grundlage der Moral in der menschlichen Natur zeigen; und zugleich die Urpflicht angeben, aus welcher sich alle andern her-

leiten lassen. 1) Der Mensch, meint Puffendorf, ist deßwegen ein sittliches Wesen, weil er ein geselliges Wesen ist. Wäre nur ein einziger Mensch auf dem Erdboden: so hätte er keine Pflichten auszuüben. Und wären alle Menschen so von der Natur gemacht, daß sie sich, wie gewisse Thiere, von einander trennten und ganz einsam lebten: so wären sie alle zur Ausübung von Pflichten, und also zur Sittlichkeit, unfähig. Aber zum Leben in Gemeinschaft mit seines gleichen bestimmt und geneigt, und zugleich mit Vernunft begabt, ist der Mensch auch von der Natur zur Sittlichkeit und Tugend berufen. 2) Und eben deßwegen, weil alle Pflichten des Menschen nur im geselligen Leben ausgeübt werden können, lassen sie sich auch alle aus der einen Pflicht, das gesellige Leben aufrecht zu erhalten, zu unterstützen und zu verschönern, herleiten.

Es wird nicht schwer seyn, diese doppelte Beziehung des Puffendorfischen Princips zu beurtheilen.

Erstlich. Was die Geselligkeit als Grundlage der Sittlichkeit in der menschlichen Natur betrifft, so ist zuerst das Factum, welches dem Beweise zum Grunde liegt: daß der Mensch, wenn er im ungeselligen Zustande und wenn er vollkommen einsam lebte, gar keine Pflichten zu beobachten hätte, nicht richtig. Denn etwas anders ist,

ob der Mensch, außer aller Gesellschaft lebend, je seine geistigen Kräfte so weit würde haben anbauen können, um eine sittliche Verpflichtung anzuerkennen; — und etwas anders, ob der Mensch, wenn er in jenem Zustande Hülfsmittel fände, seine Vernunft bis auf diesen Grad zu entwickeln, wirklich gar keine Gegenstände zu moralischen Handlungen und keine Veranlassungen zur Tugend antreffen würde. Er würde doch auf eine schickliche oder unschickliche Weise mit der körperlichen Natur und mit sich selbst umgehen können; er würde, in der Sorge für seine Erhaltung und Gesundheit, Klugheit, in dem Gebrauche seiner Nahrungsmittel, Mäßigkeit, und in dem Kampfe mit den wilden Thieren, Muth beweisen können. — Noch mehr aber ist der Mensch, nachdem er und seine Vorfahren, durch die längst gestiftete bürgerliche Gesellschaft, an Geist und Körper ausgebildet worden sind, mit Pflichten auch für die vollkommenste Einsamkeit so reichlich versorgt: daß dasjenige, was er der Gesellschaft und Andern schuldig ist, jetzt augenscheinlich nur einen Theil seiner Verpflichtung ausmacht.

Zweytens. Die Geselligkeit im Menschen hat eine doppelte Quelle: Instinkt und Vernunft. Schon als Thier ist der Mensch gesellig: d.h. er vereiniget sich gern mit seines Gleichen; er läuft gern da-

hin, wo er einen Haufen Menschen beysammen sieht; er schlägt mit zu, wenn jemand den Haufen angreift. Er ist noch weit mehr gesellig als vernünftiger Mensch: weil er einsieht, daß er nur durch die Hülfe Andrer seines Lebens sicher seyn, sich ohne große Beschwerde nähren und noch mehr sich selbst ausbilden könne. Aber aus welcher von beyden Quellen die Geselligkeit auch komme, so ist sie doch immer eine abgeleitete und nicht eine ursprüngliche Eigenschaft, und also nicht vollkommen geeignet, ein Urprincip der Sittlichkeit zu werden. Es läßt sich

drittens, aus ihr nicht unmittelbar, sondern erst durch Beweise und Umwege zeigen, daß der Mensch zu dem, was ihm als Pflicht vorgeschrieben werden soll, wirklich verbunden sey, und daß er in der Ausübung der Tugend seine Glückseligkeit finden werde. Es fragt sich nähmlich: Warum soll ich der Gesellschaft Dienste leisten? warum soll ich sie aufrecht erhalten helfen? Und nun muß erst bewiesen werden, daß die Aufrechterhaltung oder die Wohlfahrt der Gesellschaft mir wirklich zu meiner Wohlfahrt unentbehrlich sey,— wodurch das Princip der Geselligkeit in das der Selbstliebe übergeht; — oder daß jene Pflichten noch von etwas Anderm, was im Menschen selbst liegt, z. B. der Vernunft gebothen werden, wo-

durch es auf das Kantische Princip zurückgeführt wird.

2. Was die zweyte Rücksicht betrifft, die Möglichkeit, die meisten oder alle Pflichten des Lebens aus der wahren Geselligkeit herzuleiten: so ist es allerdings wahr, daß die meisten Handlungen, wobey wir sittlich gut oder böse handeln können, besonders die, wobey wir große Versuchungen zur Ungerechtigkeit und zum Laster haben, oder eine wahrhaft verdienstliche Tugend durch große Aufopferungen zeigen können, sich auf andre Menschen beziehen. Die Zergliederung der Verhältnisse, welche in der Gesellschaft, besonders der bürgerlichen, vorkommen, und die Untersuchung, was bey jeder derselben einzelnen Personen oder dem Ganzen schadet oder nutzt, macht daher in der That den wichtigsten und zugleich den weitläuftigsten Theil der moralischen Wissenschaft aus. Und dieser Umstand eben bewirkte, daß Männer, wie Puffendorf und seine Nachfolger, welche zum Praktischen eilten, wo sie, ihres eigenthümlichen Studiums wegen, zu Hause waren, und sich in den Regionen der Metaphysik nicht gern lange verweilen wollten, das Princip der Geselligkeit andern mehr abstrakten, vielleicht richtigeren, aber dem gemeinen Verstande nicht so einleuchtenden und mehrerer Speculation bedürftigen Principien vorzogen.

VII.

Um mir nun die Arbeit, in Absicht der von nun an sich immer mehr vervielfältigenden Versuche, neue Moralprincipien zu erfinden, so viel sichs thun läßt, zu erleichtern, will ich dieselben unter zwey Classen bringen. Der eine Theil unsrer neuern Philosophen, besonders die Engländer, haben die Moral ganz allein auf die Empfindung und das Empfindungsvermögen gründen wollen. Andre, unter welchen sich die meisten deutschen Philosophen befinden, haben die Moral ganz aus den Einsichten und der Vernunft hergeleitet. Ein System, das Leibnitzisch-Wolfische hat beydes zu vereinigen gesucht: indem es die Vollkommenheit zum letzten Zwecke des Menschen aufgestellt, und den Satz: Strebe nach deiner Vollkommenheit! zum Princip der Moral gemacht hat.

Erste Classe.

Principien, aus der Empfindung und dem Empfindungssysteme hergeleitet.

1.

Ich rechne zu dieser Classe zuerst das System der Selbstliebe, so wie es die Neuern, besonders die Französischen Philosophen, angenommen, und als das einzige wahre, von Spitzfindigkeit und leerem Wortkrame freye, aufgestellt haben; und welches auch von unserm großen Könige in einer eignen kleinen Schrift vertheidiget worden ist. Es ist im Grunde von dem Glückseligkeits-Systeme nicht unterschieden: nur daß es, sowohl nach der Zweydeutigkeit des Worts Selbstliebe, als nach den unbestimmten Begriffen der meisten von jenen Philosophen, zweifelhaft wird, ob es das Epikureische System seyn soll, welches die Selbstliebe nur in die Liebe zum sinnlichen Vergnügen setzet, oder das eigentliche wahre Glückseligkeits-System, welches auf Gesundheit, Wohlstand und stets wachsende Vollkommenheit des ganzen Menschen, nach Geist und Körper, sieht, und der Selbstliebe also einen Gegenstand von viel größerm Umfange darbiethet. Die Französischen Philosophen nehmen die Selbstliebe größtentheils

in dem erstern Sinne. Und keiner unter ihnen hat den Epikureismus weiter getrieben, oder gleichsam mehr koncentrirt, als Helvetius, der sogar alle sinnlichen Vergnügungen auf die bloße Befriedigung des Geschlechts-Triebes eingeschränkt, und aus der sinnlichen Liebe fast alles, — Talente, Witz und Tugend hergeleitet hat. Keiner hat aber auch dieses System schöner ausgeschmückt, und mit so vielen feinen, größtentheils wahren, und höchst angenehm vorgetragenen Beobachtungen aus dem gesellschaftlichen Leben unterstützet, als er: daher es auch, seit seiner Zeit, das in Frankreich allgemein herrschende Moralsystem geworden ist.

Friedrich der zweyte nahm das Wort Selbstliebe im zweyten Sinne, für Liebe zur wahren eignen Glückseligkeit. In keiner von beyden Auslegungen habe ich Ursache, das System der Selbstliebe weiter zu beurtheilen.

2.

Es gehört ferner zu dieser Classe das Princip des Wohlwollens, welches besonders Englische Philosophen, und vorzüglich die Schottischen angenommen, und in die Philosophie eingeführt haben. Sie setzen voraus, daß die Sorge des Menschen für seine eigne Wohlfahrt, bloß um dieser Wohlfahrt selbst willen, nur Klugheit, und

allein die Sorge für die Wohlfahrt Anderer, Tugend sey; daß, da der Mensch kein vollständiges Ganze, sondern nur einen Bestandtheil eines größern Ganzen, nehmlich der Gesellschaft ausmache, er auch sich ganz dieser schuldig sey, und daß folglich, nach dem Ausspruche des Cicero, von seiner Person und von seiner Zeit ein Theil seiner Familie, ein zweyter seinen Freunden, ein dritter seinem Vaterlande, und ein vierter dem ganzen menschlichen Geschlechte zugehöre. Sie setzen hinzu, daß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst mit aus diesem Systeme fließen: weil mit einem ungesunden, verkrüppelten und schmerzhaften Körper, mit einem ungebildeten Geiste, einem unzufriednen Herzen, und ohne alle äußere Hülfsmittel des Glücks, kein Mensch für die Wohlfahrt Anderer mit Erfolge sorgen kann.

Sie setzten zweytens zum voraus, daß das Wohlwollen oder die Liebe zu andern Menschen ein ursprüngliches Princip in der menschlichen Natur und ihr, als die Basis der Sittlichkeit, von dem Schöpfer verliehen sey.

Man erkennet leicht, daß das Princip des Wohlwollens, im Grunde von dem der Geselligkeit nicht wesentlich unterschieden sey: nur daß das erste mehr reine Empfindung der Liebe ist, für deren Erweisungen der sittliche Mensch gar keine Erwiederungen erwartet, das Princip der Gesellig-

keit aber doch zugleich einen Vernunftbegriff in sich schließt, insofern es die Unentbehrlichkeit der Vereinigung der Menschen in eine Gesellschaft zur Erhaltung, Ausbildung und Wohlfahrt der Einzelnen voraussetzt. Doch sind beyde Principien gleichen Mängeln unterworfen: erstens, weil sie etwas Abgeleitetes in der menschlichen Natur für etwas Ursprüngliches halten, und zweytens, weil sie eine einzige Tugend auswählen, um der Grund der übrigen zu seyn, anstatt daß sie eine gemeinschaftliche Grundlage aller Tugenden zu liefern versprachen.

3.

So wie Helvetius das Epikureische, — so hat Hutcheson, Professor der Moral in Glasgow, ein vortreflicher Mann, und ein wahrhaft großer Philosoph, *) das Empfindungssy-

*) Sein Werk über die Leidenschaften, und das, worin er sein moralisches System entwickelt, sind seine mir bekannt gewordenen Hauptschriften. Schon das erweckt ein sehr günstiges Vorurtheil für ihn, daß Adam Smith, der sein Nachfolger auf dem moralischen Lehrstuhle in Glasgow war, ihn auch als seinen Lehrer ausnehmend hochschätzte und es sich immer zur vorzüglichen Ehre rechnete, daß die Universität ihn wür-

stem am weitesten getrieben: indem er einen eignen moralischen Sinn, ein Vermögen, Recht und Unrecht, das Sittlich-Gute und Böse unmittelbar zu empfinden, und von jenem auf eine angenehme, von diesem auf eine mißfällige Weise afficirt zu werden, im Menschen angenommen hat. Er ist der erste, welcher unter den Schottischen Philosophen und besonders auf den beyden Universitäten, Edimburg und Glasgow, die Gewohnheit aufgebracht hat, für jede etwas auffallende und bey dem ersten Anblicke nicht gleich zu erklärende Erscheinung der menschlichen Natur sogleich eine eigne Urkraft anzunehmen: eine Gewohnheit, welche der guten spekulativen Philosophie geradezu entgegenstehet, ob sie gleich die Beobachtungs- und praktische Philosophie, in welcher die schottischen Gelehrten vorzüglich glänzen, nicht verhindert, vielmehr gelegentlich sie zu befördern dienen kann. Reid, von dem wir ein großes Werk über die Erkenntnißkräfte haben, nimmt eine eigne Fähigkeit für die Mittheilung unsrer Gedanken an Andere, und wieder eine andere für die Erfindung der Sprache an. Auch der in vieler andern Rücksicht so wahr und tief denkende Adam Smith, ist von diesem Fehler nicht ganz frey, indem er sein berühmtes Werk

---

dig geachtet hätte, an die Stelle eines so großen Mannes zu treten.

über den Nationalreichthum damit anfängt, ein eigenes Tausch-Princip, — ich meine eine ursprüngliche Neigung und Fähigkeit des Menschen zum Tauschen, festzusetzen. In der That aber heißt es eigentlich soviel, als der Untersuchung aller Principien entsagen, wenn man an eine specielle Wirkung eine erste Ursache sogleich anknüpft, und diese nach jener benennt. Dieß waren die qualitates occultae der Scholastiker, welche wir so sehr verachten, und sie kommen, wie wir sehen, unvermerkt, in einem sehr erleuchteten Zeitalter und Lande wieder. Aber, wie ich schon gesagt habe, der Reichthum so vieler andern, für das Leben noch weit nützlicheren, Kenntnisse, als metaphysische Spekulationen sind, bedecken bey den genannten Männern jenen Fehler, der aber von mir hier gerügt werden muß.

Das Daseyn eines eigenen moralischen Sinnes in der menschlichen Natur, läßt sich auf keine Weise darthun.

1) Der Gegenstand eines Sinnes muß etwas einfaches und einzelnes seyn: und die Sittlichkeit ist etwas viel umfassendes und allgemeines. Durch die Eindrücke der Handlungen unserer selbst und Anderer auf einen gewissen Sinn, könnte man wohl etwas Angenehmes oder Unangenehmes in denselben gewahr werden: aber daß dieses Angenehme gerade von der Art des sittlich Angenehmen

sey, kann kein Sinn lehren. Wir fühlen durch das Auge das Angenehme der Farben, und das Angenehme der Gestalten. Daß aber das Angenehme der Gestalten von anderer Art sey, und Schönheit heisse, lehrt der Bestand. Das Ohr ergetzt uns durch den Wohlklang einzelner Töne, und durch die Harmonie und Melodie vieler vereinigten Töne. Daß aber diese Vereinigung derselben, welche die Musik ausmacht, zu einer höhern Gattung des Vergnügens gehöre, und den Geist veredle, kann nur der Verstand einsehen.

2) Wenn der Mensch ein unmittelbares Gefühl dessen hätte, was Recht und Unrecht, Tugend und Laster wäre: so hätte er auch einen weit sicherern Führer, in Absicht seiner moralischen Aufführung, als er nach der Erfahrung wirklich hat. Der tugendhafteste Mensch ist oft in der größten Verlegenheit, zu wissen, was itzt seine Pflicht sey. Und er kann nur durch weitläuftiges Nachdenken, und durch Befragung weiser Freunde, zu einem zweifelhaften Lichte darüber kommen. Die dem moralischen Sinne vorgelegte Handlung macht auf denselben keinen Eindruck, weder des Angenehmen noch des Unangenehmen.

3) Es ist ausgemacht, daß die Tugend aus Ideen erwächst, und die Pflicht durchdacht werden muß, ehe ihre Schönheit empfunden wird. Aber bey einem Sinne geht die Empfindung des

Angenehmen vorher, und die Betrachtung der Ursachen folgt erst. — Auch wird der Mensch der Sittlichkeit erst fähig, wenn der Verstand sich zuvor bis auf einen gewissen Grad ausgebildet hat: und wo die letztere Eigenschaft gänzlich mangelt, findet sich die erste niemahls ein. — Aber die Sinne entwickeln sich im Menschen vor allen anderen Fähigkeiten; und sie entwickeln sich auch im rohesten Menschen ohne alle Cultur.

4.

Da ich mit den Schottischen Philosophen beschäftiget bin: so kann ich zwey Männer zu erwähnen nicht unterlassen, mit denen ich selbst vertrauter geworden bin, weil ich einige ihrer Schriften selbst übersetzt und bearbeitet habe, — Ferguson und Smith, — beydes vortreffliche Männer, welche die moralischen und politischen Wissenschaften mit wahren Meisterwerken bereichert haben.

1) Ferguson hat weder in dem kleinen Compendium der Moral, welches ich übersetzt habe, noch in dem Werke, Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, noch in seinem neuesten großen Systeme der moralischen und politischen Wissenschaften, — seinen drey Hauptschriften in diesem Fache, — die erklärte Absicht gehabt, ein neues Princip der Sittlichkeit aufzu-

stellen; auch ist er nicht ein bloßer Empfindungs-Philosoph: aber er sieht doch den Menschen als vornehmlich für die Gesellschaft geschaffen an, und findet mit ächtem alt-römischen und brittischen Sinne, die meisten Pflichten desselben in patriotischen Handlungen, und in der Thätigkeit zur Beförderung des Menschen- und Bürger-Wohls; und er hat überdieß, in der Entwickelung seines Systems Eigenthümliches genug, um von mir nicht ganz übergangen zu werden.

Fergusons System ist im Grunde das ächt-Stoische, von Spitzfindigkeiten Uebertreibungen und Paradoxien gereinigt, und auf seinen wesentlichen Inhalt zurückgebracht, der darin besteht: daß der Mensch seine Glückseligkeit nur in der stets zunehmenden Vollkommenheit seiner ganzen Natur finden, — und daß er diese Vollkommenheit nur durch eine ununterbrochne Reihe wohlthätiger und patriotischer Handlungen, mit Klugheit und Muth ausgeführt, durchs ganze Leben vermehren kann. Das, was Ferguson noch Eigenthümliches hinzusetzt, und was, wenn es auch nicht als eine völlig neue Idee angesehen werden kann, doch von ihm zuerst sein volles Licht erhalten hat, ist: daß der Mensch, so wie alle lebenden, und selbst alle organisirten Wesen, — seiner Natur nach, ein immer fortschreitendes und gleichsam in der Succession existirendes Wesen sey, welches nie ganz voll-

ständig auf einmahl vorhanden ist, nie das Ziel erreicht, wo man sagen kann, — nun ist es vollendet. Hieraus schließt Ferguson, daß der höchste Zweck des Menschen nicht in irgend einem genau zu bestimmenden, aber ruhigen Zustande, — sondern nur in einer immer währenden Thätigkeit und einem Streben nach noch höhern Zielen liege. Das, was der Mensch schon erreicht hat, oder je erreichen wird, ist nichts, als ein Erhohlungs-Punkt auf seiner Reise des Lebens, durch welchen er sich zu fernern Unternehmungen stärken soll. Nur im Handeln selbst also, insofern sich die Vollkommenheit der menschlichen Natur thätig erweist und entwickelt, — welches nur durch kluge, gerechte, mäßige und tapfere Handlungen geschehen kann, — liegt der wahre Zweck und die Glückseligkeit des Menschen. Diese Grundsätze trägt Ferguson in einem so männlichen Stile, der unverkennbare Spuren seiner wahren Ueberzeugung und seiner lebhaften Theilnehmung zeigt, vor; und er führt dieselben, mit so vieler Erfahrungskenntniß, durch die verschiedenen moralischen und politischen Verhältnisse durch, auf welche sie eine Anwendnng leiden: daß er, in allen seinen genannten Schriften, auch dem philosophischen Leser neue Sachen zu denken, und dem tugendhaften eine neue Erhebung des Herzens giebt. Eine besondere Würdigung des Eigenthümlichen in seinem

Systeme wäre überflüssig, weil es nur Beziehungen zusammensetzt, die ich einzeln schon beurtheilt habe.

2) Adam Smith, der erste unter meinen Schottischen Lehrern und Freunden, so wie er überhaupt ein weit mehr origineller Kopf ist, und alle von ihm bearbeiteten Wissenschaften mit weit mehr neuen Wahrheiten bereichert hat, als Ferguson: so hat auch sein Werk über die moralischen Empfindungen, — das einzige, in welchem er die Moral unmittelbar bearbeitet, oder im Zusammenhange vorträgt, — die erklärte Absicht gehabt, ein neues Princip derselben aufzustellen und durch Beweise und Erfahrungen zu unterstützen. Dieses Princip ist, — wenn es erlaubt ist, ein so hartes Wort von den Ideen eines großen Selbstdenkers zu brauchen, — in der That ungereimt, und mit der leichtesten Mühe zu widerlegen. Aber er weiß es durch seine Erklärungen und Anwendungen so lehrreich zu machen; er sieht in den Sachen so richtig, ob er gleich in der ursprünglichen Form, unter welche er sie zwingen will, einen so verkehrten Blick thut; und die Entwickelung seines eignen Systems, verbunden mit der Beurtheilung fremder Systeme, steckt in der Geschichte der Moralphilosophie und in dem Inhalte derselben ein so helles Licht auf, daß ich aus seinem Werke über die moralischen Empfindungen,

dessen ersten Grundsatz ich für ungereimt erkläre, doch mehr gelernt zu haben bekenne, als aus den Werken vieler anderen, in ihren Principien untadelhaften, und in ihren Beweisen weit strengeren Moralisten.

Dieses Princip ist die Sympathie. Ein Mensch ist dazu gemacht, an dem, was der Andere thut und leidet, Theil zu nehmen. Er hat von der Natur die ursprüngliche Neigung bekommen, sich in die Stelle des Andern, mit dem er umgeht, bis auf einen gewissen Grad zu versetzen, und er hat einen natürlichen Trieb dieß zu thun, sobald er mit ihm in Gesellschaft ist; und einen um desto stärkern, je mehr er die andere Person liebt und achtet. Wenn er nun, nachdem er sich, so viel ihm möglich ist, bemüht hat, in die Stelle des Andern zu treten und sich dessen Zustand so anschauend, als wäre es sein eigner, vorzustellen, das Betragen des Andern in diesem Zustande billiget, für gegründet und schicklich erklärt: so ist das Betragen sittlich gut. Wenn er sich aber nicht in die Empfindungen des Andern versetzen, noch seine Triebfedern gleichsam selbst anerkennen kann; weil er jene übertrieben oder zu schwach, diese zweckwidrig oder auf einen unrechten Zweck gerichtet findet: so kann das Betragen des Andern mit Grunde für sittlich fehlerhaft gehalten werden.

Der zweyte Mensch nähmlich, welcher den ersten nach jener Sympathie beurtheilen soll, sey es auch sein bester Freund, ist doch immer nur ein unpartheyischer Zuschauer. Er kann nie selbst fühlen, was der Andere in diesem Augenblicke fühlt; er kann nur lebhaft denken, was der Andere wohl fühlen möchte: er wird für jetzt nicht selbst von den Begierden beunruhiget, welche seines Freundes Brust pochend machen; aber er kann die Ursachen von diesen Begierden in den Verhältnissen des Freundes kennen, und diese Kenntniß auf seine Empfindung wirken lassen. Findet er also, bey dieser Unpartheylichkeit und Kaltblütigkeit, doch die Aeußerungen des Andern von seinem jetzigen Schmerze, oder seiner Lust nicht zu groß, findet er die Maßregeln desselben, zur Befriedigung seiner Begierden, dem Werthe ihrer Gegenstände und den Umständen angemessen: so kann man sein Zeugniß für gültig halten, und in dem Betragen des Leidenden oder Handelnden den gehörigen Grad von Mäßigung, oder Klugheit und Gerechtigkeit voraussetzen.

Tausend Beyspiele beweisen es, daß der Mensch die Beystehenden, die ruhigen Zuschauer seiner Handlung, für die gültigen Richter derselben erkennt. Er giebt sich eben so viele Mühe, sich in die Lage und Empfindung zu versetzen, in welcher jene seinen Zustand und sein Betragen

in demselben betrachten, als sie sich immer geben mögen, um mit ihm zu sympathisiren; und er glaubt nicht anders ihren Beyfall zu erhalten, als wenn er in seinen Aeußerungen die Stärke oder Schwäche ihrer Empfindungen ausdrückt. Er wird sich daher jedesmahl, nach der Beschaffenheit der Gesellschaft und dem Grade der Theilnahme an ihm, herauf- oder herabstimmen. Er wird, bey einem körperlichen Schmerze, das Schreyen und alle heftigen Ausbrüche seiner Empfindung vermeiden: weil er weiß, daß an körperlichen Schmerzen andere Menschen weniger Theil nehmen können, weil sie sich weniger in die Stelle des Leidenden zu versetzen wissen. — Er wird bey Leiden der Seele, z. B. bey dem Betrübnisse über den Verlust der Seinigen, unter wirklichen Freunden, seinen Thränen freyern Lauf lassen, und unter gleichgültigern Besuchern nur eine stille und ruhige Traurigkeit zeigen.

Der von beyden Theilen, von dem Handelnden und dem, welcher über ihn urtheilt, anerkannte Grundsatz der Sittlichkeit und Pflicht ist: daß der Mensch so handeln muß, daß die nicht in denselben Zuständen befindlichen und mit denselben Gefühlen angefüllten Menschen mit ihm sympathisiren können: daß heißt mit andern Worten, er muß so handeln, wie es der entfernte und unpar-

theyische Zuschauer seiner Handlungen für recht erkennt.

Wer sieht aber nun nicht auf den ersten Blick ein, daß das Sympathisiren mit Andern selbst wieder eine moralische Handlung sey, welche einen Maßstab bedürfe. — Der eine Mensch ist nicht derselben Theilnahme mit den Schicksalen, Gefühlen und Wünschen seines Nächsten fähig, wie der Andere. Smith sagt selbst, daß man an Freunden mehr Theil nimmt, als an Fremden, — daß man sich in den einen Zustand des Menschen besser zu versetzen weiß, als in den andern. Welcher unter diesen verschiedenen Graden der Sympathie ist nun derjenige, nach welchem der Handelnde sich richten soll? — Das sagt Smith nirgends: und alles bleibt also noch, nach wie vor, der eignen Untersuchung des Menschen überlassen.

Und doch hat dieses dem Scheine nach so populäre, seichte System eine Seite, von welcher es mit dem Kantischen Princip einerley ist.

Kant sagt: Ein Mensch handelt recht, wenn diejenige Maxime, nach welcher er in einem einzelnen Falle handelt, zu einem allgemeinen Gesetze für alle ähnlichen Fälle gemacht werden kann. Er sieht also den Menschen unter einem doppelten Gesichtspunkte an: einmahl, insofern er in einem gewissen Zustande gleichsam befangen und auf denselben eingeschränkt, und mit seinen Gefühlen und

Betrachtungen ebenfalls dieser individuellen Lage und dem jetzigen Augenblicke unterworfen ist; und zweytens, insofern er sich, vermöge seiner Vernunft, über sich selbst, die Welt und die Schicksale der Menschen erhebt, und ohne etwas specielles zu fühlen, nur über die Zustände der Menschen und seinen eignen urtheilt und nach diesem Urtheile entscheidet, was Recht ist. Die Entscheidung, welche er in diesem Augenblicke der Erhabenheit giebt, ist Gesetz für alle und eine gültige Maxime für ihn. Das, was er in dem ersten Zustande der Eingeschränktheit und Befangenheit für gut hält, kann leicht einseitig beurtheilt und also irrig seyn, und es kann folglich nur durch die Uebereinstimmung mit jenem Gesetze den Stempel reiner Sittlichkeit bekommen.

Aber was sagt Smith im Grunde anders, wenn er seinen ruhigen Zuschauer für den sittlichen Richter der Handlungen, deren Zeuge er ist, annimmt, und den Grad der Theilnahme, deren jener an den Gefühlen und Begierden, des wirklich in dem gegenwärtigen Falle interessirten und durch unmittelbare Gefühle regierten, Menschen fähig ist, als das gültige Maß vorschreibt, welches der Letztere seinen Empfindungen und Neigungen geben soll. Die Sache ist freylich sehr verschieden, und ohne Zweifel bey Smith weit unvollkommener ausgedrückt: aber der Sinn beyder

Philosophen ist doch im Grunde derselbe. Smith nimmt an, die Vernunft des Menschen sey, wenn sie in einer gewissen Entfernung über seine eignen Handlungen urtheile, fähig, ein richtiges Urtheil zu fällen. Je größer die Höhe ist, von welcher die Vernunft diesen Ueberblick thut; je mehr sie in demselben, außer der einzelnen Handlung des Menschen, auch alle anderen ähnlichen Handlungen andrer Menschen umfasset: desto sicherer kann man sich auf ihre Entscheidung verlassen. Dieses ist aber die Höhe, aus welcher der Gesetzgeber die Handlungen der Menschen ansieht. Der sympathisirende Zuschauer Smiths ist also in der That der Gesetzgeber Kants. So kommen große Männer, so weit sie in ihren Denkungsarten von einander abgehen, und so unähnlich selbst auf den ersten Blick ihre Behauptungen sind, doch, wenn sie sich verständigen, in dem Wesentlichen ihrer Ideen zusammen.

Zweyte Classe.

Principien, welche ganz aus dem Erkenntnißvermögen und aus den Einsichten hergeleitet werden.

Ich will unter dieser Classe nur drey Männer erwähnen, welche für die Erfinder neuer Principien anerkannt, und deren Nahmen dadurch berühmt geworden sind: die Engländer Doctor Clarke und Wollaston, und der Deutsche Kant. — Denn auch Kants System, welches ganz auf Vernunft gebaut ist, leitet wenigstens nach dem Begriffe, welchen bisher alle Philosophen von der Vernunft gehabt haben, seinen Ursprung aus dem Erkenntnißvermögen her. — Doch da Kant die Vernunft vom Verstande so scharf absondert; da er eine praktische Vernunft annimmt; da überhaupt sein System etwas so ganz Eigenthümliches hat: so werde ich es, als zu keiner Classe gehörig, zuletzt ganz allein zur Untersuchung vornehmen.

1.

Das Moralsystem des D. Clarke hat durch den Ruhm seines Urhebers in England ein größeres Aufsehen gemacht, als es, von einem andern

Verfasser herrührend, wahrscheinlich gemacht haben würde. Er ist auch Verfasser eines Beweises vom Daseyn Gottes, — ein in der That sehr tiefsinniger und systematischer Philosoph, und der am meisten, nach deutscher Art und deutscher Strenge, unter den Engländern philosophirt.

Auch sein Sittenprincip ist unter allen, die aus jener Insel gekommen sind, am meisten metaphysisch. Es ist the Fitness of Things, oder die Schicklichkeit der Dinge.

Jedes Ding in der Welt, sagt Clarke, hat seine eigenthümlichen Verhältnisse gegen andere Dinge; es hat seine Kräfte, mit welchen es, nach gewissen immer gleichförmigen Gesetzen, auf sie wirkt; es hat seine eigenthümliche Empfänglichkeit, nach welcher es von ihren Einwirkungen nur gewisse aufnimmt, und andere gleichsam von sich abgleiten läßt. In der einen Lage wird es zerstöhrt oder leidet eine Veränderung seiner natürlichen Form; in einer andern erhält es sich lange und wird in seiner Art immer mehr veredelt.

Der Mensch nun, welcher, vermöge seiner Vernunft, der Ueberschauer aller dieser Dinge und ihr Herr ist, — unumschränkter Beherrscher der vernunftlosen, und vernünftiger Regierer der vernünftigen — kann keine andere Richtschnur seines Betragens gegen sie haben, als ihre Natur und ihre daraus entspringenden Verhältnisse unter

einander und zu ihm selbst. Indem er diese so wohl zusammenpaßt, daß sie, wie die Fugen eines sorgfältig verbundnen Gebäudes, nirgends eine Lücke, — nirgends eine Schwäche oder einen un-unterstützten Theil zurücklassen: so handelt er nach dem wahren Systeme der Natur und in dem Geiste ihres großen Urhebers; er ergänzt und vervollkommnet die Erstere, und gehorcht dem Willen des Andern.

Es ist dieß nicht die Schicklichkeit im Platonischen Sinne, nach welcher sie in der harmonischen Vereinigung aller Seelenkräfte bey jeder Handlung besteht. Es ist nicht die Schicklichkeit der Handlungen im Stoischen Sinne, welche alle übrigen Dinge nur in Beziehung auf den Menschen selbst und dessen Natur ansieht. Die Clarkische Schicklichkeit ist die Behandlung jedes Dinges in seiner Art, und nach seiner Natur. Durch je mehr Eigenthümlichkeiten diese Natur sich unterscheidet, desto mehrere Verhältnisse finden zwischen dem Menschen und diesem Dinge Statt, und desto mehr Pflichten hat er also gegen dasselbe. — Der tugendhafte Mann behandelt einen Baum, als einen Baum, d. h. als ein vegetatives Wesen, welches wachsen, gedeihen, blühen, Früchte tragen und sich fortpflanzen kann: und er vermeidet also, ihn zu beschädigen, und sucht vielmehr sein Wachsthum zu befördern, und seine Keime zu ent-

wickeln. Er behandelt ein Thier, als ein Thier, d. h. als ein empfindendes und lebendes Wesen: er macht ihm also nicht ohne Noth Schmerzen, er sorgt, wenn er kann, für dessen Erhaltung und Wohlseyn. Er bedient sich überdieß jedes Thiers nach dessen besonderer Natur: er braucht den Hund zur Jagd, und das Pferd zum Reiten. — Er behandelt endlich den Menschen, als Menschen, d. h. als ein vernünftiges und sittliches Wesen: er braucht ihn also nicht anders zu seinen Zwecken, als vermittelst des eignen Willens des Andern und des Einflusses, den er durch Bewegungsgründe auf diesen hat; er beweiset ihm nicht nur Fürsorge für sein Leben und Vergnügen, sondern auch für seinen Verstand und die Veredlung seines Charakters. — Hier häufen sich nun die Verhältnisse. Erstlich in Absicht der Nähe: der Verwandte ist mir näher als der Freund, dieser näher, als der Mitbürger, der Mitbürger näher, als der Fremde. — Zweytens in Absicht der Aehnlichkeit. Ein Mensch hat mehr Eigenschaften des Genies und des Herzens mit mir gemein als der andere, und ist also zum Umgange mit mir tauglicher; er kann mehr auf mich, ich kann mehr auf ihn wirken. Dieß eben macht den Freund. — Drittens das Verhältniß des Bedürfnisses. Dieser Mensch ist arm, und ich bin reich, ich kann ihm beystehen; er ist unwissend, und ich

bin gelehrt, ich kann ihn unterrichten; er ist unbekannt, und ich habe Einfluß, ich kann ihm emporhelfen. Dieß ist das Verhältniß, welches den Lehrer an seine Schüler knüpft, und ursprünglich den Helden und Regenten an sein Volk knüpfte.

Wer nun auf alle diese Verhältnisse in seinem Betragen Rücksicht nimmt, handelt tugendhaft: und eben dieser ist auf dem Wege zum höchsten Gute oder zur Glückseligkeit, — denn alle diese Männer hielten beyde Ausdrücke für gleichbedeutend. — Er sorgt nähmlich durch ein solches Verhalten dafür, daß alle Dinge auch auf ihn nach den schicklichsten Verhältnissen zurückwirken, wodurch sein Leben und Wohlseyn am meisten gesichert ist; er ist zugleich auf die, seiner Natur angemessenste und also ihm angenehmste, Weise beschäftiget; er ist endlich mit der ganzen großen Natur und deren Urheber in der vollkommensten Uebereinstimmung.

Dieses System, wenn es nicht zum Gebrauche zu metaphysisch wäre, wenn ein Moralprincip bloß die Beschaffenheit der schon reifen Tugend ins Licht setzen, und nicht auch das Entstehen der Tugend in der menschlichen Natur erklären sollte, würde eines der vollkommensten Systeme seyn. Aber es ist augenscheinlich, daß die aptitudo rerum, die Schicklichkeit und gleichsam das Einpassende der Dinge gegen einander nicht die erste Idee

sey, welche sich die Menschen von der Tugend machen, daß es vielmehr eine abgeleitete und künstliche Formel sey, an die sie ihren ursprünglichen und natürlichen Begriff von Tugend knüpfen; und eben dieser letztere sollte aufgesucht werden.

2.

Der zweyte englische Philosoph, der, zu dieser Classe gehörig, sich einen Nahmen erworben hat, ist Wollaston. Sein Moralprincip, — in der That neu und ihm eigenthümlich, — hat indeß mehr, bey seiner ersten Erscheinung, Aufsehen bey der Nation, als einen bleibenden Eindruck gemacht. Es hat jedoch das Verdienst, daß es am reinsten aus Erkenntniß und Erkenntnißvermögen hergeleitet, und von allem, was auf Empfindung und Wohlseyn Beziehung hat, am vollkommensten abgesondert ist. Und ich gestehe es aufrichtig, daß es mir immer geschienen habe, das Kantische Princip müsse, wenn es nach seiner ganzen Strenge genommen und in seiner vollen Consequenz angewandt wird, auf die Wollastonischen Lehrsätze führen.

Wollaston sagt: „jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt. Wahrheit ist das Höchste. Sie zu erkennen und sie in seinen Reden und Handlungen gleichsam lebendig und

wirksam darzustellen, ist der letzte Endzweck des Menschen. — Die Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen, macht den Menschen zu einem vernünftigen Wesen: und durch die Anlagen seiner Natur, Wahrheit auch in Handlungen auszudrücken, wird er ein sittliches Wesen". (Wie nahe schliessen sich hier, an die Wollastonischen Grundsätze Kants Behauptungen an! Auch dieser sieht die Lüge für das erste aller Laster und die Urquelle der übrigen an; und erklärt die Wahrhaftigkeit für eine so durchaus unbedingte Pflicht, daß wir selbst den unschuldig Verfolgten, welcher in unsern Schutz und in unser Haus geflohen ist, dem ihm aufsuchenden Mörder anzeigen müssen, wenn dieser uns um dessen Aufenthalt befragt.)

„So wie der Mensch, fährt Wollaston fort, seine Ideen durch Worte und vermittelst der Sprache ausdrückt: so kann er sie auch durch Handlungen bezeichnen und Andern mittheilen. Dieß ist in der Geberdensprache jedermann klar: aber es ist nur dem aufmerksamsten Beobachter gegeben, zu entdecken, daß jede Handlung, ohne Ausnahme, einen gewissen Satz ausdrückt: und in der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Satzes liegt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlung."

„Wenn ich ein Thier martere: so sage ich damit den Satz aus, — ich halte dieß Thier für ein empfindungsloses Wesen, und

behandle es daher so, wie meinen Tisch, oder einen Stein. Wenn ich einen Menschen zum Sklaven mache: so drücke ich dadurch den Satz aus, — dieser Mensch ist ein vernunftloses Wesen, welches ich, wie Pferde und Ochsen, ohne seine Einwilligung, zu meinen Endzwecken gebrauchen kann. Wenn ich ungerecht handle, so erkläre ich dadurch, daß ich mich für kein Glied der menschlichen Gesellschaft halte und nicht zu dem großen Systeme gehöre, welches die Natur unter den Menschen, vermöge ihrer Aehnlichkeit, gestiftet hat. Zuweilen werden mehrere Unwahrheiten zugleich durch dieselbe Handlung ausgedrückt, und dann wird diese noch schändlicher. Wenn ein Mensch den andern ermordet: so sagt er damit zweyerley aus; einmahl, — ich kann diesem Menschen das Leben wiedergeben, wenn es mir nicht mehr schädlich, oder wenn es mir sogar nützlich ist; denn augenscheinlich wollte ich ihm nicht das Leben, als Leben, rauben, sondern nur ihn mir unschädlich machen; und zweytens, — ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts, als ein Leben, und nicht zugleich eine vernünftige Denkkraft; denn nur die äußere Thätigkeit des Menschen wollte ich hin-

dern, nicht die innere Thätigkeit seiner Vernunft.“

Es ist unverkennbar, daß in diesem Systeme ein großer Scharfsinn verborgen liegt, der dessen Urheber Ehre macht: zumahl, da er es mit vieler Geschicklichkeit durchgeführt hat. Aber zwey Sachen zerstören es doch gänzlich: erstlich, der unendliche Zwang, der bey allem Scharfsinne angewandt werden muß, um es nur einiger Maßen wahrscheinlich zu machen, daß jede Handlung einen Satz ausdrücke, und daß, nach der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Satzes, die sittliche Güte jener Handlung zu beurtheilen sey. Das Zwangvolle und Unnatürliche aber kann nicht das Wahre seyn. Und zweytens ist sich wenigstens kein Mensch bewußt, daß er, bey der sittlichen Beurtheilung seiner Handlungen, je diese Speculationen angestellt habe; daß ihm sein Gewissen nichts als Mangel an Wahrhaftigkeit vorwerfe, wenn es ihn wegen ungerechter und verrätherischer Handlungen anklagt, und daß es ihm wegen wohlthätiger und gemeinnütziger nur deßwegen Beyfall giebt, weil er dadurch wahre Sätze ausgedrückt hat. Was aber keinen Menschen zur Tugend wirklich bewegt, das kann auch nicht das menschliche Principi der Tugend seyn.

VIII.

Leibnitzisch = Wolfisches Moralsystem.

Ich habe gesagt, daß dieses System beyde Classen gewisser Maßen mit einander vereinige — sich auf Erkenntniß und Empfindung zugleich gründe und die Urquelle der Tugenden in dem Verstande sowohl, als in dem Begehrungsvermögen, finde. Und dieß ist unstreitig das Wahre; da es die Vollkommenheit zum höchsten Zwecke des Menschen macht, — Vollkommenheit aber sich auf den ganzen Menschen, und also auf beyde Hauptkräfte seines Geistes bezieht. „Mache dich selbst vollkommen“: dieß ist nach Wolf und Leibnitz, die erste Pflicht, welche auf keine höhere in der menschlichen Natur zurückgeführt werden kann, und aus der alle andern fließen.“

Dieß würde mit dem Platonischen Tugendsystem, und also auch mit meinen eignen Ideen vollkommen übereinstimmen; es würde die doppelte Beziehung auf Geist und Herz in welchen die Vollkommenheit, nach den gewöhnlichen Begriffen, gleichsam ihren Sitz hat, in die Augen fallend machen: wofern nicht Wolf und Leibnitz, mehr Metaphysiker als Plato, einen neuen Begriff der

Vollkommenheit gegeben hätten, welcher das Vollkommene in allen Dingen, — in den leblosen sowohl als den lebendigen, in den Pflanzen wie in den Thieren, — umfaßt, aber eben deßwegen, in der Anwendung auf die menschliche Natur insbesondere, weniger deutlich und genugthuend ist.

„Ein vollkommner Klotz würde deßhalb nicht ein vollkommner Stein seyn. Es giebt eine Vollkommenheit eines Berges: ein Erdhügel ist ein sehr unvollkommner Berg; aber er kann deßwegen ein sehr vollkommner Erdhügel seyn. Der Staub unter meinen Füßen hat seine Vollkommenheit, wenn er wahrer ächter Staub ist. — In allen Dingen dieser Art ist es schwer, die Vollkommenheit anzugeben: und doch sind jene Redensarten in jedermanns Munde. Sobald aber von Metallen, von Pflanzen, Thieren oder Menschen die Rede ist: so weiß jeder schon besser, was er unter Vollkommenheit verstehen soll. — Was ist nun das Gemeinschaftliche in allen diesen Dingen, um deßwillen sie alle vollkommen heißen? — Dieß muß aufgesucht werden, um das Moralprincip, — mache dich selbst vollkommen, — richtiger zu erklären.“

Hier nun, glaube ich, liegt das πρῶτον ψεῦδος, der Grundirrthum im Wolfischen Systeme. — Es giebt, nach meinem Urtheile, keine gemeinschaftliche Vollkommenheit für alle je-

ne Dinge, — es giebt gar keine wahre, d. h. keine eigenthümliche Vollkommenheit für einen Berg, einen Erdhügel und einen Stein. Ein Berg ist nur vollkommen in Beziehung auf den Menschen: — entweder in Beziehung auf seinen Verstand, insofern er ihn unter einen allgemeinen Begriff bringen will, und findet, daß er diesen Begriff erfüllt; oder in Beziehung auf des Menschen Empfindung, insofern die Gestalt des Berges ihm als regelmäßig und schön erscheint; oder in Beziehung auf seine Endzwecke, insofern ihm der Berg den Nutzen wirklich leistet, welchen er von diesen Erderhöhungen erwartet. — Nur lebendige und vernünftige Wesen, nur die, welche sich ihrer selbst bewußt sind, — also Menschen und Thiere, — sind einer eignen Vollkommenheit fähig: denn nur sie können einen ihrer Zustände von dem andern unterscheiden.

Um nun zwey so ungleichartige Sachen, als die, bloß durch einen Mißbrauch des Worts, dem Berge, dem Erdhügel und dem Steine zugeschriebene Vollkommenheit, und die von Menschen und Thieren im wahren Sinne des Worts ausgesagte Vollkommenheit ist, unter einen gemeinschaftlichen Begriff zu bringen, mußte eine in der That falsche Kunst angewandt werden. — Ich stelle mir den Ursprung der Wolfischen Definition der Vollkommenheit, — „daß sie die Uebereinstimmung

des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem sey" *) folgender Gestalt vor. Leibnitz und Wolf bemerkten, daß, vom Anfange der Philosophie an, die Uebereinstimmung der Seelenkräfte unter einander, und insbesondere die Harmonie der Begierden mit der Vernunft, als die Basis der menschlichen d. h. geistigen Vollkommenheit angesehen worden war. — Freylich war dieß nicht die bloße Uebereinstimmung zu Einem, — zu irgend einem gemeinschaftlichen Zwecke: sondern es war die, zu gegenseitiger Veredlung aller jener Kräfte und Bestandtheile des Menschen, und dann die Uebereinstimmung zur Hervorbringung wohlthätiger und gemeinnütziger Handlungen. — Aber sie nahmen aus jenem Begriffe bloß den Theil, welcher sich auf alles, was je, mit Recht oder mit Unrecht, vollkommen genannt worden ist, anwenden ließ: — die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen

---

*) Anmerk. Ich bediene mich hier des bey den Wolfianern gewöhnlichen Ausdruckes: ob er gleich etwas dunkel ist. Es soll die Uebereinstimmung zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke, oder zur Unterstützung der Thätigkeit eines gewissen Haupttheils, oder zur Hervorbringung einer gewissen Form, oder alles dieß zugleich anzeigen. Vielleicht aber ist diese Unbestimmtheit des Ausdruckes selbst das beste Kennzeichen von dem Werthe der Definition.

zu Einem. Dieß paßt zu der so genannten metaphysischen Vollkommenheit des Berges: denn, um den Nahmen eines Berges mit Recht zu führen, muß er alles in sich haben, was mit dem Begriffe vom Berge übereinstimmt und sich in demselben vereiniget. (Man bemerke aber, daß dieser Vereinigungspunkt nicht in dem Berge selbst, sondern in dem Menschen liegt, welcher sich einen Begriff von demselben machen will.) — Dieß paßt auf die, eben so mißbräuchlich genannte, ästhetische Vollkommenheit: denn nach der allgemeinen Meinung beruht die Schönheit der Form auf der Harmonie und Verschmelzung der Umrisse. Dieß paßt auf die Vollkommenheit des Nützlichen: denn um zu einem gewissen Endzwecke brauchbar zu seyn, muß die Sache alles in sich enthalten, was zur Erreichung dieses Zwecks zugleich wirken soll. Es paßt endlich zur Vollkommenheit der Thiere und Menschen, welche letztere zu allen Zeiten, wie wir gesehen haben, in Uebereinstimmung und Harmonie ist gesetzt worden.

Aber indem Leibnitz und Wolf den Begriff Vollkommenheit so allgemein und abstrakt machten, verdunkelten und verfälschten sie den ächten alten moralischen Begriff von Vollkommenheit. Das Princip Perfice te, in seinem alten, einfachen und Jedem einleuchtenden Sinne, nach welchem

es darauf geht, daß der Mensch nach Einsichten streben, seine Begierden zähmen, die innere Thätigkeit seines Geistes durch Denken und wohlwollende Neigungen unterhalten und erhöhen, und eben diese Thätigkeit durch nützliche Arbeiten, durch treue Abwartung eines gewissen Berufes, durch gerechte und wohlthätige Handlungen, auch äußerlich, im gesellschaftlichen Leben üben soll, ist, nach meinem Urtheile, wahr und genugthuend. — Und eben dieses Princip, wenn es, nach dem Leibnitzisch-Wolfischen Begriffe der Vollkommenheit, nichts weiter bedeutet, als — „Suche das Mannigfaltige in dir übereinstimmend zu Einem zu machen," — scheint mir ein für den Verstand unbefriedigendes, für das Herz unkräftiges, ein undeutliches und schwaches, leicht zu widerlegendes Princip zu seyn. — Denn, welcher Zustand läßt sich im Menschen erdenken, in welchem nicht alles zu einer gewissen Einheit übereinstimmte? — Auch in dem ganz Lasterhaften stimmt alles zusammen, ihn vollkommen lasterhaft zu machen. — Dieß leugnet zwar Leibnitz, und nach ihm Wolf, die beyde die Uebereinstimmung nur bey der Tugend möglich finden: und dahin mußte sie ihr besserer Genius leiten. Aber alsdann müssen sie eine ursprüngliche, aus ihrem Princip nicht hergeleitete, Güte der menschlichen Natur voraussetzen, mit welcher alles, was zu

den ersten Anlagen hinzukommt, oder gleichsam auf dieselben gepfropft wird, harmoniren muß, wenn irgend eine Uebereinstimmung im Menschen möglich seyn soll. In diesem, — und nur in diesem Falle, wenn die sittliche Grundlage im Geiste des Menschen schon den Vereinigungspunkt oder die Einheit, wohin alles im Menschen zusammenstimmen soll, angegeben hat, kann das Wolfische Princip das Laster von der Tugend unterscheiden: denn nun werden bey dem Lasterhaften die Handlungen wenigstens mit den Grundanlagen der Natur im Widerspruche stehn. — Aber eben diese sittlichen Anlagen waren es, welche das Princip umfassen sollte, anstatt sie vorauszusetzen.

IX.

Kantisches Moralsystem.

Ich komme itzt, wie es scheint, zu der schwie-rigsten aller meiner Unternehmungen, — der Darstellung und Beurtheilung des Kantischen Moralsystems. Sie ist schwierig wegen der innern Beschaffenheit des Systems selbst, wegen der neu-en Kunstsprache, welche in dasselbe eingeführt ist, und ohne welche es nicht scheint unverfälscht dar-gestellt werden zu können; — wegen der wirklich neuen Begriffe, oder neuen Unterscheidungen alter Begriffe, welche darin vorkommen, und deren man sich stets wieder erinnern muß, wenn man nicht den Philosophen mißverstehen will; endlich wegen der feinen Fäden, durch welche die Sätze dieses Systems zusammenhängen, und die, da sie bey aller ihrer Feinheit doch niemahls reißen, dem Systeme einen desto größern Werth geben, aber auch die Schwierigkeit für den Lehrling, welcher es studiren will, vermehren.

Das Unternehmen scheint, zweytens, schwie-rig wegen der Parteyen, in welche die philosophi-sche Welt, in Absicht des Kantischen Systems, ge-

theilt ist, wovon die eine aus enthusiastischen Verehrern, — die andere aus erklärten, sogar erbitterten Gegnern desselben besteht, und zwischen welchen der kaltblütige und unparteyische Beurtheiler, der nicht allen Sätzen des Kantischen Lehrgebäudes seine Beystimmung giebt, und ihm doch seine Achtung nicht versagt, seinen Platz kaum behaupten kann: weil jede Partey von dem, welcher nicht mit ihr ist, glaubt daß er wider sie sey. Dazu kommt, daß die Kantische Schule selbst sich, seit der Erscheinung der Vernunftkritik, in neue Parteyen getheilt hat. An der Spitze der neuesten steht itzt der Herr Professor Fichte in Jena, und zugleich auf der höchsten Höhe der Metaphysik, auf welche ich ihm nicht mehr folgen kann.

Ich will indeß mir die Sache so leicht zu machen suchen, als möglich. Es soll mich nicht befremden, wenn ich höre, daß ich Kanten nicht verstanden habe. Es ist Andern vor mir eben so gegangen: und ich weiß, daß ich in eines Andern Gedanken nicht so vollkommen eindringen, als mir von meinen eignen Rechenschaft geben kann. Ich werde mich nicht erniedriget glauben, wenn auch einsichtsvolle Richter urtheilen, daß meine Darstellung von Kants System nicht völlig richtig ist, und meine Einwürfe schwach sind. Denn weit entfernt, mich Kanten an Tiefsinn und syste-

matischem Geiste an die Seite zu setzen, erkenne ich vielmehr, daß ich, mehr zur Philosophie des Lebens gemacht, in den hohen Regionen der feinsten Spekulation nicht ganz zu Hause bin, und also leicht mich verirren kann. Ich werde indeß thun, was ich kann, — (und in der That habe ich Kants Kritik lange und sorgfältig studirt,) ich werde die Sache sagen, so gut, als ich sie weiß, ich werde sie ehrlich beurtheilen, so wie sie mir wirklich vorkommt, sine ira et studio, quorum caussas procul habeo.

Der Zusammenhang des Kantischen Systems macht es nothwendig, den theoretischen und den praktischen Theil desselben zugleich darzustellen, um den letztern vollständig zu verstehen. Dieß ist freylich in der Kürze schwer: aber ich will es versuchen.

Es sind drey Fragen, welche die Kantische Philosophie zu beantworten unternimmt.

1) Wie kommt der Mensch zur Erkenntniß irgend eines Objects überhaupt?

2) Wie kommt er zu der apodiktischen oder absoluten Gewißheit eines Satzes a priori?

3) Wie kommt der Mensch zur Erkenntniß des Unsichtbaren, — der sittlichen Freyheit, Gottes, des Moralgesetzes und der Unsterblichkeit?

Erste Frage.

Die erste Frage hatte man, vor Kant, folgender Gestalt beantwortet.

„Die außer uns vorhandenen Gegenstände wirken durch die Sinne auf unser Gemüth, und bringen in demselben bildliche Vorstellungen von sich hervor, — in welchen sie aber schon als Gegenstände, außer ihm vorhanden, erscheinen. Diese sinnlichen Bilder zergliedert der Verstand, löset sie in ihre Merkmahle auf, ordnet, nach der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit dieser letztern, die Dinge in Arten und Gattungen, sondert die Eigenschaft von der Substanz, bildet hierdurch allgemeine Begriffe, und steigt durch fortgesetzte Abstraction zu immer höhern. Endlich verbindet er diese Begriffe wieder durch Schlüsse, — bey welcher Operation er Vernunft genannt wird. An einer Reihe von Schlüssen steigt er bis zur Grenze des Uebersinnlichen hinauf und wieder bis zu dem Einzelnen hinab, und vollendet dadurch den einen, und zwar den ursprünglichen Zweig der menschlichen Erkenntniß."

„Von diesem Zweige der Erkenntniß, und in der That von aller menschlichen Erkenntniß — denn die beyden andern Zweige sind nur aus jenem abgeleitet, — ist die Urquelle die Einwirkung gegenwärtiger Objekte auf die Sinne, oder die äu-

ßere Erfahrung, — bearbeitet vom Verstande, und von ihm bis zu einem vernünftigen Räsonnement, oder einer menschlichen Rede auseinandergesetzt."

„Die abgeleiteten Quellen der beyden anderen Zweige sind: die innere Erfahrung, und die Analogie."

„Erstens: Indem wir die äußeren Dinge empfinden und über dieselben nachdenken, werden wir zugleich gewahr, daß wir empfinden und daß wir denken. Wir gelangen zum Selbstbewußtseyn, indem wir uns unsrer, bey den Vorstellungen aus der Körperwelt bewiesenen, innern Thätigkeit bewußt werden. Hierdurch gelangen wir zu dem Begriffe eines Geistes und zu allem, was damit verbunden ist, des Intellektuellen und des Sittlichen. Im Selbstbewußtseyn liegt der Begriff des Daseyns, und an denselben ist eine ganze Genealogie anderer Begriffe geknüpft. Der Begriff von Ursache und Wirkung scheint das vereinigte Resultat der inneren und äußeren Erfahrung zu seyn; und zwar auf folgende Weise: Aus der innern Erfahrung wissen wir, was eine Handlung, was ein nisus, ein effort, ein Streben und also was Kraft sey. Durch die äußere Erfahrung kennen wir die regelmäßige, oft wiederkommende Folge gewisser Dinge und Begebenheiten auf einander. Diese beyden Begriffe

nun mit einander vereiniget, die Gleichförmigkeit in der Folge der Dinge, vermöge welcher immer eines vorangehen muß, wenn ein anderes folgen soll, und der nisus einer Kraft, welche eine Handlung hervorbringt, auf welche auch stets eine äußere Veränderung folgt: — diese beyden Begriffe, sage ich, zusammengenommen, scheinen mir den Menschen zum Begriffe der Caussalität geführt zu haben."

„Zweytens. Zu demjenigen aber, was wir weder durch die äußere noch durch die innere Erfahrung selbst kennen, — zu dem, was wir entweder in der Welt nie selbst gesehen noch erfahren haben, z. B. wie es in China aussieht, oder was an sich unsichtbar ist, ist kein anderer Zugang, als — eine Reihe von Schlüssen von den Wirkungen auf die Ursache, aus welchen wir erkennen, daß wir das nie Erfahrene als wirklich vorhanden voraussetzen müssen, wenn das, was wir erfahren haben, nicht eine Chimäre seyn soll; — und diese Reihe von Schlüssen, verbunden mit der Analogie des Nichtgesehenen von dem, was wir gesehen haben. Wo diese Aehnlichkeit gänzlich fehlt, hilft jene Reihe der Schlüsse nichts; denn wir können uns von der Sache gar keinen Begriff machen. Je größer die Aehnlichkeit ist, desto überzeugender werden jene Schlüsse. Durch die Schlüsse, welche wir von dem Daseyn einer Welt

Welt auf ihren Urheber machen, gelangen wir zu der Idee der Nothwendigkeit, ein Urwesen vorauszusetzen: und durch Analogien, aus unserem Geiste genommen, bilden wir uns den Begriff von Gott. Die Deutlichkeit dieses Begriffs unterstützt die Stärke jener Beweise."

Dieß ist, wenn nicht, die reine, ächte Leibnitzisch-Wolfische Philosophie, doch diejenige, welche mir bis jetzt zwar nicht über alle Einwürfe erhaben, aber doch der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint.

Zwar darin stimmen beyde Systeme, — das von mir auseinandergesetzte und das Kantische, — überein, daß in beyden unsere Vorstellung von Gegenständen oder unsere Erkenntniß das vereinigte Produkt der Einwirkung der außer uns vorhandenen Gegenstände, — welche Kant die Dinge an sich, *) nennt, — und unserer eignen

---

*) Diese Dinge an sich haben die neuesten Ausleger oder Ergänzer des Kantischen Systems für ein sehr lästiges und das Ganze verunstaltendes hors d'oeuvre dieses schönen und großen Baues gehalten, und haben allerley Versuche gemacht, ihrer los zu werden. Der am besten gelungene ist der von H. P. Fichte, der aus dem Selbstbewußtseyn oder der Vorstellung des Ich alles herausbringt: erstlich, daß es ein nicht-Ich, oder eine Welt geben müsse, — weil ohne den Gegensatz auch das Ich unvorstellbar sey; und zwey-

Selbstthätigkeit ist. Aber nach Kant ist der Beytrag, welchen die uns ganz unbekannt bleibenden Dinge an sich liefern, weit unbeträchtlicher und zugleich ganz unbestimmbar: dasjenige aber, was unsre eigne Selbstthätigkeit zur Vorstellung der Dinge, oder zur Erkenntniß beyträgt, ist sehr mannigfaltig, umfaßt vieles von dem, was man sonst den Objekten zugeschrieben hat, und läßt sich ganz genau angeben. Der Beytrag der Gegenstände heißt Stoff, der, welchen wir, unsere Vorstellungs- und Denk-Gesetze hinzuthun, heißt Form: — zwey Wörter, welche eben so nöthig haben, durch die Sachen, die von ihnen bezeichnet werden sollen, aufgeklärt zu werden, als sie dienen, den Unterschied dieser ins Licht zu setzen. Nur so viel sieht man deutlich: daß der Stoff sich auf das Einzelne in unsern Vorstellungen bezieht, oder dasjenige in sich begreift, was wir in jeder Erfahrung für individuell halten, die Form hingegen auf dasjenige geht, was vielen unserer Vorstellungen gemein ist.

---

tens, wie diese ganze Welt beschaffen seyn, — oder vielmehr wie wir sie uns vorstellen müssen, — so, daß sich auch die Gestalt der Pflanzen und Thiere aus dem bloßen Ich mit der Zeit wird heraus bringen lassen.

„Es sind bey der Untersuchung über den Ursprung und das Wesen unserer Erkenntniß, sagt Kant, drey Fragen zu beantworten.“ *)

1) Wie kommen wir zur Vorstellung irgend eines Objekts d. h. zu irgend einer Erkenntniß?

2) Wie kommen wir zu einer zusammenhängenden Erfahrung?

3) Wie bringen wir alle diese Erfahrungen in ein gemeinschaftliches und vollständiges System?

„Um diese Fragen zu beantworten, fährt Kant fort, müssen wir im Menschen drey Kräfte unterscheiden, die Sinnlichkeit, oder das Empfindungsvermögen; den Verstand, oder die Denkkraft; und die Vernunft, oder das Vermögen Schlüsse zu machen.“

Jede dieser drey Kräfte hat ihre eigene Form, d. h. ihre Gesetze, nach welchen wir uns die Sachen nicht anders als so vorstellen können, und durch welche der, von den Dingen an sich gelieferte, Stoff dergestalt geformt und gemodelt wird, daß er fähig wird vorgestellt zu werden, und als ein Objekt außer uns zu erscheinen.

---

*) Dieses sind also, wie man leicht sieht, drey untergeordnete Untersuchungen, in welche meine obige Hauptfrage zergliedert werden kann.

1. Die Sinnlichkeit oder das Empfindungsvermögen hat, einmahl, die Empfänglichkeit, *) die Einwirkungen der Dinge an sich aufzunehmen und gewahr zu werden. Dadurch erhält sie den Stoff, welchen sie, vereiniget mit dem Verstande, zu Vorstellungen bearbeiten soll.

Das Empfindungsvermögen hat, zum andern, seine Form, welche darin bestehet, daß sich der Sinn nichts anders, als in Raum und Zeit, vorstellen kann, und vermöge welcher also der von den Dingen dargereichte Stoff als etwas an einem gewissen Orte vorhandenes, und zu einer gewissen Zeit vorgehend, erscheint.

Raum und Zeit liegen ganz in uns, und in den Gesetzen unserer Sinnlichkeit, — nicht in den Dingen an sich. Vor der Einwirkung dieser letztern, sind es gleichsam schlafende Formen. Durch die Einwirkung dieser werden sie zu Anschauungen.

---

*) Diejenige Einrichtung eines Theils der Seele nähmlich, durch welche er fähig wird, auf eine bestimmte Weise afficirt zu werden, ist die Empfänglichkeit desselben. Und die Einrichtung eben dieses Theils, durch welche er fähig wird, diese Affectionen selbst auf eine gewisse bestimmte Weise zu modelliren und umzuformen, ist eine Kraft oder ein Vermögen im engeren Verstande. So hat der Magen Empfänglichkeit, die Speisen aufzunehmen, und Kraft, sie zu verdauen.

Sie selbst, abgesondert von den äußern Eindrücken, sind **Anschauungen** a priori, — mit diesen Eindrücken verbunden, bilden sie die **empirischen Anschauungen**, — die Grundlage aller unserer Erkenntniß.

2. Dieß ist noch nicht genug. Um uns etwas **als ein Objekt** vorzustellen und also eine Erkenntniß von ihm zu haben, müssen wir es uns auch 1) als **daseyend**, **möglich** oder **unmöglich**, — müssen wir es uns 2) als **reell**, und von einem gewissen Grade der Realität, — müssen wir es uns 3) als **groß** oder **klein** oder **alles umfassend**, — müssen wir es uns endlich 4) als **Ursache** oder **Wirkung**, als hervorgebracht durch etwas vorhergehendes, und nach sich ziehend etwas folgendes — vorstellen. Alle diese Begriffe, glaubte man bisher, schöpften wir aus den Dingen und deren sinnlichen Eindrücken selbst, und aus der innern Erfahrung.

Alles dieß, sagt Kant, sind bloße **Formen** unsers Verstandes, — Gesetze unsers Denkens. Wir sind von der Natur genöthiget und eben dadurch berechtiget, die von den Sinnen überlieferten Anschauungen unter diese Formen zu ordnen. Ob unser Begriff des Daseyns auf die Dinge an sich paßt, ob sie eine Quantität oder Qualität, d. h. einen reellen Inhalt und eine gewisse Größe haben, ob sie endlich als Ursachen und Wirkungen

auf einander folgen: davon wissen wir ganz und gar nichts. Aber denjenigen Objekten, (gleichsam der zweyten Ordnung) welche sich der Verstand aus der Einwirkung der unbekannten ersten Objekte, oder der Dinge an sich, auf die Sinne, und also aus den sinnlichen Anschauungen, bildet und wirklich erschaffet: diesen Objekten kommen alle jene Prädicate zu, und sie werden erst dadurch als Objekte erkennbar. *)

---

*) Daß diese Darstellung der Sachen einem Menschen von gemeinem Verstande, dergleichen ich bin, nicht einleuchten will, ob ich sie gleich nicht völlig zu widerlegen und die entgegengesetzte Darstellung nicht gegen alle Einwürfe zu retten weiß, ist allerdings wahr, und ich werde bis auf den letzten Augenblick meines Lebens die Sache nicht anders empfinden. Der Stoff, den die Dinge an sich zu unsrer Erkenntniß liefern sollen, — entblößt von dem Begriffe von Raum und Zeit, (als welche erst unsre Sinnlichkeit hinzuthut,) eben dieser Stoff entblößt von den Begriffen des Daseyns, der Größe, der Beschaffenheit und des Zusammenhanges, (als welche erst von dem Verstande hinzugethan werden,) scheint mir ein so verwirrtes Chaos, oder ein so völlig leeres Nichts zu seyn, daß ich von der einen Seite nicht begreifen kann, wie Kant doch diesen Stoff, d. h. das Empirische in unsern Vorstellungen zur Grundlage unsrer ganzen Erkenntniß machen konnte; und daß ich von der andern Seite sehr wohl begreifen kann, wie scharfsin-

Diese Verstandesgesetze sind, so wie alle Gesetze, ehe und bevor sie auf etwas angewandt werden, bloße leere Formen, gleichsam Rahmen, in welche etwas eingespannt und dadurch eingeschränkt werden soll. Wenn sie aber einmahl auf die sinnlichen Anschauungen angewandt worden sind, — welches vermittelst der Anschauungen a priori, der Vorstellungen von Raum und Zeit, geschieht: so kann sich alsdann der Verstand diese Gesetze auch an sich vorstellen oder mit Wörtern ausdrücken: und dieß sind alsdann jene vier berühmten Classen der Kategorien, deren Inhalt ich schon oben angegeben habe. Sie bleiben aber immer noch, wenn sie nicht auf das Sinnliche und die Erfahrung angewandt werden, leere Formen ohne wirkliches Objekt, und können also keine neue Quelle der Erkenntniß abgeben, wofür sie von andern Philosophen anerkannt worden sind.

3. Die Erkenntniß eines Objekts ist nunmehr zu Stande: aber die Erfahrung ist die

---

nige Männer unter seinen Schülern diese Dinge an sich und ihren Beytrag zu unsrer Erkenntniß, nur als ein ad interim errichtetes Gerüste, angesehen haben, welches auch nach vollendetem Baue der große Mann, um der Schwachen willen hat stehen lassen, welches aber nun endlich in Zeiten, die fähiger sind starke Wahrheiten zu ertragen, weggenommen werden muß.

Sammlung mehrerer zusammenhängenden Erkenntnisse; und wie gelangen wir nun zu dieser? Dieser Zusammenhang wird nunmehr gestiftet durch die dritte Hauptkraft, das Vermögen zu schließen, oder er wird vielmehr nur durch dieselbe vollendet: denn schon der Verstand fängt, nach Kant, an, unmittelbare Consequenzen zu machen. *)

Die theoretische Vernunft, d. h. diejenige, welche bloß als Erkenntnißkraft wirkt, hat, nach Kant, wofern ich ihn recht verstehe, eine doppelte Funktion.

Die erste Funktion der Vernunft ist bloß, die Arbeiten des Verstandes, in Verknüpfung der Dinge und der Begriffe, zu verfolgen und zu erweitern. Der Verstand hatte uns schon einen Zusammenhang der Dinge, die neben einander sind, gelehrt. Der Mensch, als vernünftiges Wesen, bleibt bey keinem derselben stehen, setzt immer voraus, daß neben dem, was er bisher gleichsam als die Gränze der Welt angesehen hat, noch wieder et-

*) Ich begreife allerdings nicht, welcher wesentliche Unterschied zwischen einer unmittelbaren Consequenz und der längsten Reihe von Schlüssen sey, als die längere Fortsetzung oder öftere Wiederhohlung einer und derselben Operation. Ich begreife also auch nicht, wie Verstand von Vernunft dadurch so völlig geschieden werden kann.

was anderes stehen müsse, und so ist er, in der Aufsuchung desselben, nach und nach um die ganze Erde gekommen. So sind die Weltumsegler, die Cooks, entstanden.

Der Verstand hatte uns schon einen Zusammenhang der Dinge, die auf einander folgen, gelehrt, und zu den Wirkungen die Ursachen aufzusuchen, aus den Ursachen die Wirkungen herzuleiten angefangen. Der Mensch, als mit Vernunft begabt, kennt auch in dieser Operation keine Gränzen. Er setzt immer voraus, daß die letzte in der Natur gefundne Ursache späterer Erscheinungen, wieder ihre noch frühere Ursache haben müsse, und er ist eben so begierig als fähig, diese mit der Zeit aufzufinden.

Bey dieser ersten Funktion, bey welcher sie sich bloß mit den Erscheinungen beschäftiget, thut die Vernunft nichts von ihren eigenthümlichen F o r m e n und Gesetzen, zur B i l d u n g e i n e r E r k e n n t n i ß, hinzu: man müßte dann eben dieses Fortstreben zu immer größerer Erweiterung unserer Naturkenntnisse zu den Vernunft-Formen zählen.

Aber die Vernunft hat noch eine zweyte Funktion: das ist die, das System unserer Kenntnisse ganz zu vollenden, und die Reihen, in welchen die Dinge und die Begriffe, als Glieder einer Kette, an einander hängen, bis zu deren erstem Gliede zu verfolgen.

Es giebt solcher Reihen in unsern bis hierher gebildeten Erkenntnissen vier. Erstlich die Reihe der Dinge, die neben einander sind: und die Vernunft strebt darnach, die Gränze der Welt, oder das erste und letzte aller neben einander seyenden Dinge zu bestimmen.

Die zweyte Reihe ist die der Dinge, welche auf einander folgen. Und hier sucht die Vernunft den Anfang und das Ende der Welt, das Erste und Letzte jener Dinge auf.

Die dritte Reihe ist die Reihe der Veränderungen oder Bewegungen. Wir sehen in der Körperwelt nirgends eine Bewegung, welche nicht durch die vorhergehende Bewegung eines andern Körpers veranlaßt worden wäre. Eine Billiardkugel läuft nur, weil sie von einer andern angestoßen wird, und sie theilt ihre Bewegung einer dritten mit, welche sie auf ihrem Wege antrifft. So scheint es fast mit allen Veränderungen und Begebenheiten der Welt zu seyn. Nur bey Menschen und Thieren scheinen wir etwas eignes zu bemerken, daß sie sich selbst bewegen, oder eine Reihe von Bewegungen, durch keinen äußrern Stoff veranlaßt, anfangen können. Doch wird auch dieß, bey genauerer Untersuchung, als täuschend befunden. — Hier sucht nun also die Vernunft die ursprüngliche Quelle der Veränderungen, und kommt dadurch auf den Begriff der freyen Handlungen.

Die vierte Reihe ist die der existirenden Substanzen: und die Vernunft sucht die erste Substanz oder das Urwesen, welches auf den Begriff von Gott führt.

Diese Reihe scheint der Vernunft eigenthümlich zu seyn: denn wenn der Verstand von Wirkungen zu Ursachen in die Höhe steigt: so ist es immer nur von den Beschaffenheiten, nicht von den Substanzen, — von den Veränderungen, nicht von dem Beharrlichen, — von der Form, nicht von der Materie, daß er die Ursachen und den Ursprung sucht. Denn er wird durch nichts veranlaßt, den Untergang oder das Entstehen der Materie als möglich anzunehmen, — selbst durch die Natur des Gesetzes der Causalität verhindert, dieses auf die Materie und auf Substanzen anzuwenden.

Die Vernunft muß aber doch das Bedürfniß fühlen, sich auch von dem Daseyn der Substanzen, durch eine andre Art von Ursachen und Wirkungen, als jene Kategorie in sich enthält, Rechenschaft zu geben. Denn was hätte sie, nachdem sie die Freyheit, die Urquelle der Veränderungen, gefunden hat, noch nöthig, nach der Urquelle der Substanzen, — nach Gott, — zu forschen. *) Vielleicht ist dieß der erste dunkle Blick,

*) Hier ist einer von den Orten, wo ich fürchte, Kanten nicht zu verstehn, weil ich die in seinem Systeme sonst allenthalben wahrgenommne Consequenz hier vermisse.

den selbst die theoretische Vernunft in die übersinnliche Welt thut.

Die eigenthümliche Form der Vernunft, in Absicht dieser zweyten Funktion, ist: daß sie den Menschen dringend auffordert, nach der Vollständigkeit des Systems seiner Erkenntnisse zu streben, und also, durch unablässig fortgesetzte Untersuchungen der Natur, sich jenen vier Schlußsteinen, der Gränze, — dem Anfange und Ende der Welt, der Freyheit, und Gott, beständig zu nähern; daß sie ihm aber zugleich alle Hoffnung abspricht, dieselben jemahls zu erreichen, oder zu einer Erkenntniß derselben zu gelangen, weil alle seine Erkenntniß sich auf die Welt der Erscheinungen einschränkt, Gott aber, die Freyheit der Handlungen u. s. w. zu dem Uebersinnlichen gehören.

Sobald sich die Vernunft anmaßt, jene Schlußsteine unserer Erkenntniß positiv zu setzen, verwickelt sie sich in unauflösliche Widersprüche. Wenn sie aber dieselben, als bloß von ihr selbst geschaffene Ideen, behandelt, welche dem Menschen nur zur Regel und zum Leitstern, bey seinen Nachforschungen in der Natur, dienen sollen: so leistet sie dadurch auch den letzten und höchsten Beytrag, zur Bildung seiner empirischen Kenntnisse.

Zweyte Frage.

Die zweyte Hauptfrage, welche die Kantische Philosophie zu beantworten sucht, ist: — „wie kommen wir zu einer apodiktischen, oder absoluten Gewißheit einiger Theile unserer Erkenntniß?"

Diese Frage ist von den Philosophen vor Kant bisher folgender Gestalt beantwortet worden. *)

Es giebt keine andern apodiktisch gewissen Sätze, die von einem bedeutungsvollen Inhalte wären und zu einer reellen Wissenschaft führten, als die mathematischen und geometrischen.

Die Metaphysik hat nur einen einzigen absolut gewissen Satz: den Satz des Widerspruchs.

*) Wenn ich sage, — von den Philosophen vor Kant: so meine ich, — von den Philosophen, die ich hauptsächlich studirt, — und in dem Sinne, wie ich sie verstanden, und den ich, vielleicht mit meinen eignen Ideen vermischt, zu meiner eignen Philosophie gemacht habe. Man setze also, damit ich der Wahrheit durchgängig treu bleibe, an allen den Orten, wo ich der Kantischen Philosophie eine ältere entgegenstelle, an die Stelle dieser Philosophen, mich selbst, und sehe das, was ich jenen als ihre Meinung zuschreibe, als das vereinigte Resultat meiner Lektüre und meines Nachdenkens an.

Dieser aber ist vollkommen identisch, und also inhaltsleer. Und so sind es alle, welche aus ihm allein hergeleitet werden.

Die erste Ursache aber, warum die rein mathematischen Sätze demonstrativ gewiß seyn können, liegt darin, daß sie sämmtlich bloß analytisch sind, d. h. daß sie das Prädikat bloß aus dem Subjekte entwickeln, in welchem es schon zuvor mit inbegriffen war, aber vor unsern Augen gleichsam verborgen lag. Wenn der Geometer den Satz beweist: in jedem Dreyeck enthalten die drey Winkel zusammen 180 Grade: so verwundert und freut sich der Lehrling, wie er den so ganz disparaten Begriff von genau bestimmten 180 Graden aus einem davon so verschiedenen und dabey so einfachen Begriffe, als der von drey zusammenstoßenden Seiten ist, habe herausbringen können. Aber der alte und erfahrne Mathematiker sieht ein, wie die Winkel zugleich bestimmt werden, indem die drey Seiten so gegeneinander geneigt werden, daß sie zusammenstoßen und also eine geschlossene Figur bilden. Er also, dieser alte Geometer, würde gleich bey der Entstehung eines Dreyecks, vor aller Demonstration, voraus ahnden, daß dessen Winkel nicht mehr und nicht weniger denn 180 Grade, enthalten könnten. — Der höchste Geometer, d. h. ein unendlicher Verstand, würde schon in dem bloßen Begriff eines Dreyecks alle möglichen dasselbe

betreffenden geometrischen Lehrsätze gleichsam eingewickelt liegen sehen.

Eine zweyte Ursache jenes Vorzugs der mathematischen Sätze, in Absicht ihrer Gewißheit, besteht darin, daß die Bilder, mit welchen die darin zergliederten Begriffe, den Sinnen und der Einbildungskraft vorgemahlt werden, so einfach, sind, daß der Verstand in denselben nichts, als die reine Ieee sieht, — wenigstens nichts, als diese, darin gewahr wird und beachtet: dahingegen bey philosophischen Sätzen, die Versinnlichung, der Begriffe, welche zu allem Denken unentbehrlich ist, nicht anders, als durch Beyspiele, geschehen kann, welche aber außer der zu zergliedernden Idee, noch viele andere Nebenumstände enthalten, wodurch die Aufmerksamkeit zerstreuet und der Verstand, bey seinen Schlüssen, in Ungewißheit gebracht wird.

Wenn der mathematische Lehrer ein Dreyeck auf die Tafel oder das Papier mahlt: so enthält zwar dieses nicht den bloßen reinen Verstandesbegriff eines Dreyecks; — es ist von einer bestimmten Größe und Beschaffenheit, ist mit Kreide oder mit Dinte, — zierlich oder nachläßig gezeichnet: aber diese Umstände sind so klein und unbedeutend, daß weder Lehrer noch Schüler darauf achten, und beyde das abgemahlte Dreyeck für den wahren Begriff aller Dreyecke ansehen können.

Wenn aber der Philosoph den Begriff des Neides zergliedert, und, um ihn anschaulich zu machen, das Beyspiel eines neidischen Mannes anführt, und dessen Betragen schildert: so ist in dieser Schilderung, mit dem, was allen Neidischen gemein ist, und folglich zum wirklichen Begriffe des Neides gehört, so vieles vermischt, was nur diesem einzelnen Neidischen allein eigen ist, und also abgesondert werden sollte; daß dieses philosophische Bild des Neides, gegen jenes mathematische eines Dreyecks, sehr untreu ist, und der Philosoph immer wieder zum bloßenWorträsonnement zurückkehren muß, wobey er aber oft von Andern, — zuweilen auch von sich selbst, mißverstanden wird.

Ich will nur noch eine einzige Bemerkung aus meinem eignen Ideen-Vorrathe hinzusetzen.

In Kants Räsonnement über Raum und Zeit, und über mathematische Gewißheit, sind viele vortreffliche, neue, und höchst belehrende Sachen. Aber Eine Idee ist vorzüglich neu, ihm eigen, und verdient den Nahmen einer wahren Entdeckung. Er zeigt nähmlich, daß alle mathematischen Grundsätze, ohne Ausnahme, — z. B. der, daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwey Punkten sey, — sich durchaus nicht demonstriren lassen, sondern bloß angeschauet und durch die Anschauung gewiß

werden. Kein Mensch wird durch Gründe, welche gewisser sind, als der Satz selbst, einem Andern darthun, daß der geradeste Weg unter allen der kürzeste sey; und jeder, der sich darauf einläßt, wird sich in Wortspiele und petitiones principii verwickeln.

Kant bemerkt noch zweytens, und wie mich dünkt, mit Recht, daß die drey berühmten Lehrsätze von den Dreyecken, auf welchen die ganze Geometrie beruht, — und welche dadurch bewiesen werden, daß man die Dreyecke auf einander legt, und sie sich wechselseitig decken läßt: — daß diese Lehrsätze nicht eigentlich demonstriret, sondern nur durch Anschauung als gewiß erkannt werden. Denn das Aufeinanderlegen zweyer Figuren, und das so genaue Passen derselben auf einander, daß die eine die andere völlig bedeckt, ohne doch über sie im mindesten hervorzuragen, sind gewiß keine diskursive, sondern bloß anschauliche Begriffe.

Kant nimmt freylich, um die Ehre der mathematischen Gewißheit zu retten, und sie nicht zuletzt gar auf etwas Empirisches zu gründen, hierbey eine ganz andere Art der Anschauung, als die sinnliche, eine Anschauung a priori an, weil Raum und Zeit Vorstellungen a priori seyn.

Da ich aber, nach allen meinen Bemühungen, mir von einer Anschauung a priori keinen

Begriff zu machen weiß; da mir sogar die Worte einen Widerspruch zu enthalten scheinen, weil ich nur das Gegenwärtige anschaue, eine Vorstellung a priori aber auf einen künftig erst wahrzunehmenden Gegenstand geht: so bleibe ich einfältiglich dabey: daß ich den geometrischen Grundsatz von der geraden Linie und die drey Lehrsätze von der Gleichheit der Triangel, die einander decken, durch eine sinnliche Anschauung als wahr erkenne. Von Kant belehrt, und doch im Widerspruch mit ihm, sehe ich ein, daß auch die mathematischen, so wie die philosophischen Erkenntnisse, ihren Ursprung in der Erfahrung haben; und daß ihre ersten Begriffe und Grundsätze nichts anders, als angeschaute, oder, wie man sich sonst ausdrückte, wahrgenommene Objekte oder Fakta aus der Sphäre der innern oder äußern Empfindung sind, deren Eindrücken auf das Gemüth wir unbedingten Beyfall geben.

Der große Vorzug der mathematischen Anschauungen, und folglich der Gewißheit ihrer Grundsätze, liegt in der äußersten Einfachheit der angeschauten Objekte. Wer eine gerade Linie einmahl gesehen, und sie bey dem ersten Blicke für die kürzeste zwischen ihren Endpunkten erkannt hat, wird nicht einen Augenblick zweifeln, daß alle geraden Linien in der Welt in gleichem Falle seyn werden.

Von dieser ganzen Deduktion der ältern Philosophen über den Ursprung der demonstrativen Gewißheit, läugnet Kant beynahe alle Sätze.

Er läugnet, daß die Sätze der reinen Mathematik die einzigen apodiktisch gewissen, und zugleich von bedeutungsvollem Inhalte wären. „Es giebt, sagt er, auch in der Metaphysik Sätze, die a priori gewiß, und doch nicht identisch, — nicht bloß Folgen von dem Satze des Widerspruchs sind. Dazu gehört der Satz von der Causalität, oder daß jedes Ding in der Natur seine Ursache haben müsse. Dazu gehören alle die Grundsätze, welche sich auf die Kategorien beziehen, und welche in der Critik der reinen Vernunft so vortrefflich entwickelt werden. — Eine andere Classe a priori gewisser Sätze liefert die Vernunft: aber nur die praktische. Alle Regeln der Sittlichkeit sind a priori gewiß: und durch sie bekommt auch alles, was mit ihr in Verbindung steht, und ohne welches sie nicht bestehen kann, — die menschliche Freyheit, Gott, und die Unsterblichkeit, eine Gewißheit a priori, die zugleich ganz vollkommen, obgleich von anderer Art ist, als die mathematische und metaphysische.

Kant läugnet, zweytens, daß die rein mathematischen Sätze deßwegen einer Demonstration fähig wären, weil sie sämmtlich analytische Sätze sind.

Er entwickelt, bey dieser Gelegenheit, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, mit einer größeren Deutlichkeit, als ich mich erinnere, in irgend einem anderen Philosophen vor ihm gefunden zu haben. — Analytische Sätze sind diejenigen, deren Prädikat nichts enthält, als was schon im Begriffe des Subjekts zuvor lag, und nur durch Zergliederung der Merkmahle darin aufgefunden worden ist, z. E. jede Kugel ist rund. Ein synthetischer Satz ist derjenige, dessen Prädikat etwas ganz neues enthält, was nicht im Subjekte liegt: als die Erde ist rund, dieser Mensch ist ein Schwelger. Alle Erfahrungssätze sind von der letzteren Art.

Nun behauptet Kant: auch die arithmetischen und geometrischen Sätze sind lauter synthetische Sätze.

Wenn der Geometer den Satz aufstellt, — in jedem Dreyecke sind die drey Winkel zusammengenommen so groß, als 180 Grade: so liegt doch augenscheinlich, sagt Kant, die Größe der Winkel, und eine so bestimmte Größe, — der Begriff von Grad und der von der Zahl 180, nicht in dem Begriffe eines Dreyecks, oder dreyer zusammenstoßenden Linien.

Kant geht noch weiter. Er behauptet, daß selbst der arithmetische Satz, fünf und drey zu-

sammengenommen machen acht, ein synthetischer Satz ist: weil doch der Begriff der Zahl Acht, in den Begriffen keiner von den beyden Zahlen, Fünf und Drey, liegt.

Ich gestehe, daß ich mich von dem Letztern noch weit weniger, als von dem Erstern, überzeugen kann. Der geometrische Satz scheint mir noch jetzt ein analytischer zu seyn. Aber der arithmetische enthält nicht einmahl eine Analyse: er zeigt bloß ein neues willkührlich gewähltes Wort, Acht, für die in den Zahlen, Drey und Fünf enthaltenen Einheiten.

Aber, woher kommt nun also, nach Kant, der Unterschied zwischen demjenigen Theile unserer Erkenntniß, welcher einer Gewißheit a priori, und also einer absoluten und nothwendigen Gewißheit, fähig ist, und demjenigen, welcher nur bis zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann?

„Er liegt, sagt Kant, in dem doppelten Beytrage, welchen die auf uns wirkenden und unsere Sinnlichkeit afficirenden Dinge, — und welchen wir selbst zu unserer Erkenntniß thun.“

„Alle Erfahrungssätze, alle diejenigen, welche sich auf den ursprünglich uns von den Dingen an sich gelieferten Stoff beziehen, und in sinnlichen Anschauungen des Gegenwärtigen und Einzelnen ihren Grund haben, sind keiner Demonstration und keiner vollkommnen Gewißheit fähig.“

„Alle diejenigen Sätze hingegen, welche ihren Grund in den unabänderlichen Formen und Gesetzen unsers Geistes und seiner drey Hauptkräfte haben, und hier ihren Ursprung nehmen, sind, wie jene Formen selbst, unabänderlich und nothwendig — und zugleich a priori gewiß, weil sie es vor aller Erfahrung, — vor aller deßhalb angestellten Beobachtung sind.“

„Zu dieser letztern Classe gehören, zuerst, die Sätze der reinen Mathematik. Sie haben sämmtlich, zu ihrem Gegenstande Raum und Zeit, die Formen unserer Sinnlichkeit oder unsers Empfindungs-Vermögens, und leiten ihren ersten Grund von Anschauungen a priori ab, welches gleichsam die in Thätigkeit gesetzten Formen der Sinnlichkeit sind.“

„Zu eben dieser Classe gehören zweytens die Sätze der reinen Philosophie a priori, einer eben so soliden, aber noch weit unentbehrlichern Wissenschaft, als die Mathematik, deren erste Grundsätze in der Critik der reinen Vernunft, in demjenigen Theile, welcher vom Verstande und dessen Operationen handelt, aufgestellt worden sind. Unter diesen ist der Satz vom zureichenden Grunde, oder der, daß jedes Ding seine Ursache habe, die Grundlage alles Zusammenhanges in unserer Erkenntniß. Solange man ihn aus dem Satze des Widerspruches, oder aus der Erfahrung

herleiten wollte, waren alle Versuche, ihn zu demonstriren, fruchtlos. Aber er erscheint sogleich in der absoluten Gewißheit a priori, als man ihn für ein bloßes Gesetz unsrer Denkkraft erkennt, ohne welches wir keine Begriffe fassen, noch Sätze mit einander verbinden, folglich durchaus nichts erkennen könnten."

„Der Grund nähmlich von der absoluten Gewißheit jener synthetischen philosophischen Sätze liegt darin, daß sie in den Formen des Verstandes, welche, mit Worten ausgedrückt, die vier Classen der Kategorien liefern, ihren alleinigen Ursprung und die Gewährleistung für ihre Gewißheit haben."

„Der Beweis ist leicht. Alles ist apodiktisch oder vollkommen gewiß, was nothwendig und bey unserm Denken unabänderlich ist. Die Gesetze des Verstandes sind absolut nothwendig; und ohne Anwendung der Kategorien auf die Anschauungen wissen wir weder, was ein Objekt ist, noch was Daseyn, was Beschaffenheit und Größe heißt. Diejenigen Sätze müssen absolut gewiß seyn, ohne welche alle Erkenntniß unmöglich wäre." *)

*) Ist dann aber zwischen derjenigen Gewißheit, die daraus entstehet, daß wir uns, vermöge unserer Natur, die Sachen nicht anders vorstellen können, und zwischen der, welche aus dem innern und nothwen-

„Zu der Classe der a priori gewissen Sätze gehören, nach Kant, drittens, diejenigen, welche in den Formen und Gesetzen der Vernunft ihren Ursprung haben. Aber nicht in denen der theoretischen Vernunft. Denn die dieser eigenthümliche Form besteht bloß darin, daß sie den Verstand, in der Untersuchung der Natur, bis zur Grenze des Unsichtbaren lockt, und ihm ein lebhaftes Bestreben zur Vollendung des Systems seiner Erkenntnisse einflößt; daß sie ihm aber, anstatt reeller Kenntnisse, bloße Ideen giebt, welche sie aus sich selbst schöpft, — wozu die Idee

---

digen Zusammenhange der Sachen selbst besteht, kein Unterschied? Und doch wird nur die letztere eine demonstrative Gewißheit genannt; und nur deren Ursprung suchen wir. Ist es einerley, ob der Verstand durch den Eindruck der Beweise gezwungen wird, den bewiesenen Satz für wahr zu halten, oder ob er, selbst durch einen gewissen Naturzwang genöthiget, die Natur der Dinge hinwiederum zwingt, sich in seine Formen gleichsam zu gießen? — Wenigstens wird der gemeine Menschen-Verstand keine Ursache einsehen, warum er den Satz, daß das hier gegenüberstehende Haus roth angestrichen sey, nicht auch für absolut gewiß halten dürfe: da es ihm eben so unmöglich wird, es sich mit einer andern Farbe vorzustellen, als zweymahl zwey für mehr oder weniger als vier zu halten.

von Gott, der Freyheit der menschlichen Handlungen, und der Unsterblichkeit, — gehören, die, zwar sämmtlich in der Theorie unerwiesen und unerweisbar, doch als Regeln und Leitsterne, zur Richtung des Ganges unserer Untersuchungen, unentbehrlich sind."

Aber nun erscheint der, alle Versuche, zur Erkenntniß jener Gegenstände zu gelangen, aufgebenden, theoretischen Vernunft, die praktische Vernunft zu Hülfe. Die Urform dieser letztern, oder ihr ursprüngliches Produkt, (denn ich weiß nicht, welcher von beyden Ausdrücken die Sache richtiger vorstellt) ist das Gesetz der Sittlichkeit, welches, a priori und also absolut gewiß, seine Gewißheit über alle diejenigen Gegenstände ausdehnt, welche damit in nothwendiger Verbindung stehen."

Und hier ist zugleich der Uebergang zu der dritten Hauptfrage, welche in der Kantischen Critik gelöst werden soll.

Dritte Frage.

Wie gelangen wir zu der Kenntniß des Uebersinnlichen, des eingeschränktesten, aber des kostbarsten Theils unserer Erkenntniß, weil er uns unsere Würde giebt?

Die Antwort der ältern Philosophen auf obige Frage war, nach meiner Auslegung, folgende.

Unsre Erkenntniß vom Uebersinnlichen, d. h. unsre Vorstellungen und Ueberzeugungen von Gott, der menschlichen Seele und einer zukünftigen Welt sind die letzten, feinsten Fäden, in der Zergliederung unsrer Vorstellungen vom Sinnlichen, oder unsrer alltäglichen Erfahrung; sie sind die höchsten letzten Glieder in der Reihe der Schlüsse, welche uns von den Wirkungen zu den Ursachen zurückführen. Die Sittlichkeit aber, ganz zur That und Handlung gemacht, ist davon völlig ausgeschlossen, und gehört zu eben der Welt, in welcher wir leben und weben, und über die hinaus sich unser Wirkungskreis nicht erstreckt, — d. h. zur sinnlichen.

Ueberhaupt ist die übersinnliche Welt von der sinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andre Weise, getrennt, als der uns unsichtbare Theil dieser sinnlichen Welt von dem uns sichtbaren getrennt ist. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß von Breslau zur Kenntniß von Constantinopel gelange, und von der Kenntniß unsrer Erdkugel zur Kenntniß des Saturns übergehe, ist kein anderer als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt gesehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derselben vorherging, was nach ihr seyn wird, und was

über dieselbe erhaben ist. Dieser Weg ist der schon oben angezeigte einer Reihe von Schlüssen, verbunden mit der Analogie. Die Reihe der Schlüsse giebt mir die Wahrscheinlichkeit, — die Analogie giebt mir den Begriff der Sache. Da, wo ich mir gar keinen Begriff von ihr bilden kann, helfen alle Beweise nichts, sie mir glaublich zu machen.

Wäre eine so unendliche Kluft zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen befestiget, als Kant anzunehmen scheint: so wären alle Bemühungen sie zu überspringen fruchtlos; und es wäre thöricht für den Menschen, sich je mit Untersuchungen dieser Art abzugeben. Wäre kein Uebergang von dem Daseyn oder der Beschaffenheit dieser sinnlichen Welt, zu dem Daseyn ihres Urhebers oder zu den Eigenschaften, welche ihm nach seinem Werke zukommen müssen, so müßte von diesem Urheber unter vernünftigen Menschen nicht mehr die Rede seyn. Und gäbe es zwischen Gott und dem Menschen keine Aehnlichkeit, nach welcher wir uns ein höchstes, verständiges und moralisches Wesen, wenn auch sehr unvollkommen, doch einiger Maßen, vorstellen könnten; — wäre, wie Spinoza und einige neuere Verehrer von ihm angenommen haben, die Denkkraft in Gott durchaus etwas anders, als die, welche wir durch die Thä-

tigkeit unsers eigenen Verstandes kennen; wäre seine Güte von der unsrigen, seine Gerechtigkeit von der menschlichen, durchaus unterschieden: so hätten wir gar keinen Begriff von Gott; und was hülfe uns alsdann ein ganz bedeutungsleeres Wort, mit welchem wir zwar auf eine sehr sinnreiche Weise spielen, mit welchem wir Andere täuschen, mit welchem wir aber uns selbst weder zum Guten ermuntern noch trösten könnten?

Die Sittlichkeit gehört, wie ich schon gesagt habe, nach diesen Philosophen, ganz zu der sinnlichen Welt: da sie ihre Regeln aus den Verhältnissen des gegenwärtigen Lebens herleitet, und die Triebfedern zu Befolgung derselben, in den Empfindungen und Vorstellungen des Menschen, so wie er sie nach seiner jetzigen Lage hat, aufsucht. Der Mensch muß in der Sinnenwelt frey, — er muß es als ein Glied derselben, — qua phaenomenon — seyn: oder seine Freyheit hilft uns zu nichts. Denn wozu haben wir sie nöthig, als ihn der Zurechnung seiner Handlungen fähig zu machen, ohne welche er, wegen derselben, weder des Lobes noch des Tadels würdig seyn kann. Aber alle seine Handlungen geschehen in der Welt der Erscheinungen, und beziehen sich auf Gegenstände aus dieser. Ich sehe zwar sehr wohl die Schwierigkeiten ein, die mit dem Begriffe, oder vielmehr mit dem Gefühle der Freyheit,

so innig ich von dessen Wahrheit überzeugt bin, verbunden sind; und ich gestehe, daß ich sie für unauflöslich halte. Kant hat sich, nach meinem Urtheile, sehr um die wahre Philosophie verdient gemacht, daß er diese Schwierigkeiten noch mehr ins Licht gesetzt, und uns dadurch einen der unabänderlichen Schranken unserer Erkenntniß deutlich gezeigt hat. Aber hat er die Schwierigkeit dadurch gehoben, daß er den Menschen gleichsam auf die Grenze der beyden Welten, — der sinnlichen und der übersinnlichen, gestellt, — daß er ihn, so groß auch der Abstand beyder Welten ist, als zu beyden gehörig dargestellt, und ihm zu gleicher Zeit einen intelligiblen Charakter, nach welchem er zum Reiche des Uebersinnlichen gehören, und nach welchem er zugleich frey seyn soll, — und einen Erscheinungs-Charakter zugeschrieben hat, nach welchem er zu unserer Sinnenwelt gehört, und dem Naturzwange unterworfen ist?

Diese Unterscheidung ist sehr künstlich von Kant ausgedacht, und sehr fein und scharfsinnig von ihm durchgeführt worden: aber sie hinterläßt doch, nach allem darauf gewendeten Studium, in meinem Gemüthe, außer den Worten, keinen deutlichen Begriff. Und wenn ich auch wirklich verstände, wie der Mensch zugleich frey und unfrey seyn könne: was kann zu seiner Sittlichkeit

eine Freyheit beytragen, welche er nur als Glied einer Welt besitzt, in welcher er nie etwas zu handeln hat, und unfrey in der gegenwärtigen sinnlichen Welt ist, worin er allein Pflichten beobachten, und Gutes oder Böses thun kann?

Diese Art, wie nach meiner Darstellung der ältern Philosophie, diese aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche übergeht, und dadurch die dritte Frage beantwortet, verwirft Kant gänzlich. „Keine Schlüsse, sagt er, können uns zu dem Uebersinnlichen führen: denn die Schlußkraft hört auf, wo die Erscheinungen aufhören, deren Gränzen das Räsonnement nicht überschreiten darf. An der Kette von Wirkungen und Ursachen, können wir nicht bis zu ihm hinaufsteigen: denn das Gesetz der Causalität, ist bloß eine Form unsers Verstandes, bestimmt, die sinnlichen Eindrücke oder die Anschauungen zu ordnen, und dadurch eine Erfahrungskenntniß möglich zu machen. Die Analogie kann uns nichts von ihm lehren: denn zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen ist gar keine Aehnlichkeit vorhanden: und auch wahrscheinliche Gründe finden da nicht Statt, wo keine Vergleichung, keine allmählige Annäherung Statt findet.“

„Es giebt nur Eine Brücke über die zwischen beyden Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen vorhandene, für unsere Erkenntniß-kräfte, unübersteigliche Kluft: diese ist das Gesetz der Sittlichkeit; es ist die praktische Vernunft; es ist die Freyheit, oder das innige Bewußtseyn des Menschen, daß er frey und einer Zurechnung fähig sey.“

Und nun bin ich da angelangt, von wo ich hätte ausgehen sollen: da mein eigentlicher Zweck bloß war, das Kantische Moralsystem darzustellen. Aber ich glaubte, daß in einem großen Prunk-Gebäude, die innersten und geheimsten Zimmer nicht mit mehr Vergnügen besehen, und richtiger beurtheilet werden können, als wenn man durch den großen Eingang in den Pallast getreten ist, und zuerst die vorliegenden Säle und Zimmer besichtiget, und so den Plan des ganzen Baues übersehen hat. Wenn ich mich bey dieser Besichtigung zu lange aufgehalten, und auch das nicht zu meinem Zwecke gehörige mitgenommen habe: so hoffe ich doch, daß ich dem Leser an sich interessante Gegenstände werde gezeigt haben; ich hoffe zugleich, daß ich, durch diesen Umweg, den mir noch übrigen Theil des Weges werde abgekürzt haben.

Die Ordnung, nach welcher ich das Kantische Moralsystem darzustellen gedenke, ist ungefähr folgende:

Ich will zuerst die verschiedenen Gesichtspunkte sammeln, durch welche es, theils mit dem theoretischen Theile am meisten zusammenhängt, und daher zugleich sich von andern Systemen am meisten unterscheidet, theils überhaupt am meisten eigenthümliches hat.

Ich will, hieraus zweytens, die Resultate in einer kurzen und mehr populären Darstellung vereinigen; und endlich

Drittens mit den bekannten Hauptformeln schließen, in welche Kant selbst die ersten Principien der Moral zusammen faßt.

Ich werde die Beurtheilung einzelner Behauptungen zuweilen als Noten unter den Text setzen. Die Beurtheilung des Ganzen wird am Ende kurz seyn können: weil nach allem, was ich schon über das Kantische Moralsystem, und über alle vorhergehenden gesagt habe, das Urtheil des Lesers dem meinigen fast immer zuvorkommen wird.

I.

Sammlung der verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen das Kantische Moralsystem anzusehen ist.

Erster Gesichtspunkt.

Die Sprache hat kein anderes Wort, als das Wort Vernunft, um die höchste unserer Geisteskräfte auszudrücken. Wenn dieß nicht wäre: so verdiente die praktische Vernunft durch einen eignen Nahmen ausgezeichnet, und als eine vierte, und wirklich als die höchste Kraft im Menschen aufgestellt zu werden: so sehr ist sie von der theoretischen Vernunft in allen ihren Formen und Grundeinrichtungen verschieden, und so sehr ist sie über diese, so wie über alle andere Kräfte, erhaben, denen sie allen Gesetze vorschreibt.

Die Natur der theoretischen Vernunft ist, unaufhörlich Erkenntniß zu suchen und sie niemahls zu finden; — aber an deren Stelle Ideen zu finden oder hervorzubringen, welche als Regeln für den forschenden Verstand dienen können, ohne ihn mit neuen Wahrheiten zu bereichern. Und dieß ist vielleicht die Seite, wo sich die theoretische Vernunft am genauesten an die praktische anschließt;

insofern sie selbst schon anfängt, Regeln und Vorschriften zu geben, welches das eigenthümliche Werk dieser letztern ist. — Die praktische Vernunft hingegen sucht gar nicht nach Erkenntniß, und findet dieselbe. Indem sie dem Menschen für sein Verhalten Gesetze giebt, welchen er sich ohne Einschränkung unterworfen anerkennt, entdeckt sie ihm zugleich, daß er ein sittliches, und also auch ein freyes Wesen sey; welches aber, da er in der Sinnenwelt durchaus nicht frey seyn kann, ihm das Daseyn einer übersinnlichen Welt zugleich bekannt machet und beweiset.

Die theoretische Vernunft schöpft nichts aus sich selbst, die praktische alles. Jene empfängt den Faden der Erkenntnisse von dem Verstande, und führt ihn nur höher hinauf, bis dahin, wo er an einen höchsten, festen Punkt angehangen werden soll. Diese findet jenen festen Punkt in sich selbst, — in den Ideen der Sittlichkeit, welche gleichsam ihr Wesen ausmachen, in den Gebothen, welche sie dem Menschen vorschreibt, und in den Pflichten, welche sie ihm auflegt, ohne weiter Rechenschaft von ihrer höchsten Oberherrschaft zu geben. Und von diesen steigt sie dann herab in unsere sinnliche Welt und in das menschliche Leben, in welchem sie Alles, bis auf das Einzelne, regulirt; indem sie zugleich alle vom Verstande erworbnen Kenntnisse voraussetzt oder bestätiget, und ih-

nen dadurch die zuvor umsonst gesuchte Vollendung giebt, daß sie einen Gott, — nicht ein unbestimmtes Urwesen, sondern einen Weltschöpfer und Weltregierer, einen Belohner und Bestrafer der menschlichen Handlungen, an die Spitze von allem setzt.

Dieß macht also die Grundlage, oder den Anfang, (Princip, ἀρχὴν nach griechischen Sinne,) des Kantischen Moralsystems aus: die praktische Vernunft ist das Höchste im Menschen; was von ihr ausgeht, davon läßt sich kein weiterer Grund angeben, und doch ist es so gut, als demonstrativ gewiß, und zugleich verpflichtend. Sie kann von der Erfahrung nichts hernehmen, da sie weit früher ihre Gesetze giebt, als diese erworben wird, und selbst die zu ihrer Erwerbung nöthigen Arbeiten anordnet." Gehorche deiner praktischen Vernunft, als dem obersten Gebiether in dem kleinen Reiche deiner Natur: dieß ist also die erste und ursprünglichste Form des Sittengesetzes. *)

---

*) Ich werde bey dieser Darstellung des ersten Gesichtspunktes von neuem meine Unwissenheit, oder einige Lücken in dem Kantischen Systeme gewahr.

Ich begreife, zuerst, nicht, was dessen Urheber bewog, oder wodurch er es rechtfertigte, daß

Zweyter Gesichtspunkt.

Diese praktische Vernunft bringt nun den Begriff des Sollens hervor, welcher dem Men-

---

er die praktische Vernunft von der theoretischen so weit, — fast eben so weit, als die übersinnliche Welt von der sinnlichen, — trennte, und doch beyde mit demselben Nahmen belegte. Warum muß die theoretische Vernunft sich bloß mit der Erkenntniß und den Erscheinungen abgeben, und warum hat die praktische mit der Sittlichkeit allein zu thun? Warum muß jene ihre bündigsten Schlußsätze zuletzt bescheiden als bloße Ideale annehmen, welchen sie weder Daseyn noch Gewißheit zusichern kann; und woher kommt dieser ihr gesetzgeberisches Ansehen, und wie kann sie vermöge desselben auch auf das Richteramt, in dem Reiche der Erkenntniß und Wahrheit, Anspruch machen?

Mein zweyter Einwurf geht nicht sowohl gegen einen Fehler des Kantischen Systems, als gegen die Schwächen aller unserer höchsten Principien und gegen die Anmaßung derjenigen, welche das ihrige durchaus zu dem ersten, alle Philosophie gründenden, und allen Menschen dereinst einleuchtenden, machen wollen. Mir scheint es unmöglich, ein solches Princip zu finden, unmöglich, einen Satz zu finden, bey welchem es dem ihm verstehenden Menschen unmöglich würde, nach einem neuen Grunde zu fragen. — Warum muß ich der Vernunft, und gerade der praktischen gehorchen? Der Kantianer setzt voraus, daß

schen allein eigen ist, und das ganze Gebieth der Sittlichkeit in sich schließt. Er zeigt nähmlich die moralische Nothwendigkeit an, welche der Mensch sich durch seine Vernunft selbst auflegt, und welche er durch Freyheit befolgt. Das Sollen ist

---

kein vernünftiger Mensch je diese Frage thun wird; denn er müßte darauf Verzicht thun, ein Mensch und ein vernünftiges Wesen zu seyn, er müßte seine angebohrne Würde verläugnen, er müßte sich vor sich selbst, und dem, welchem er diese Frage vorlegte, schämen. Aber diese Zurückweisung eines Einwurfs, die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, ist doch keine Widerlegung desselben: oder sie ist ein Beweis, daß diese Schaam selbst und das Gefühl, aus welchem sie stammt, ein höheres Princip der Sittlichkeit sey, als jener Vernunftsatz, dessen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man sich erst auf dieses Gefühl berufen mußte.

Meine dritte Bemerkung ist nur Wiederhohlung einer schon oben gemachten. Die praktische Vernunft ist doch immer Vernunft, also das Vermögen zusammenhängend zu denken. Wenn sie also bloß aus sich selbst ihre Gesetze schöpft; so sehe ich nichts, wornach sich menschliche Handlungen richten können, als die Richtigkeit des Zusammenhanges und die Wahrheit der Schlußsätze. Das Kantische Princip ist also immer entweder auf Schicklichkeit, (die Stoische aptitudo) auf die Clarkische fitness, oder auf Wahrheit im Sinne des Wollastonischen Systems zurückgekommen.

dem Müssen, welches die Naturnothwendigkeit oder einen fremden Zwang anzeigt, entgegengesetzt und von dem Seyn unterschieden, welches, ohne Rücksicht auf das, was recht und gut ist, uns bloß sagt, was wirklich geschiehet.

Da also das, was geschehen soll, von dem, was geschieht, ganz unabhängig ist, und früher von der praktischen Vernunft bestimmt, als dieses letztere durch Erfahrung erkannt wird: so entstehen daraus drey einleuchtende und wichtige Folgerungen.

Einmahl; die Vernunft braucht die Strenge ihrer Gesetze nicht nach dem, was der Mensch, selbst der beste, von denselben erfüllt und je erfüllen wird, — ja nicht nach dem, was an sich in diesem Leben ausführbar ist, zu mäßigen. — „Der Mensch soll so handeln, er soll auf diese und keine andere Weise, nach Körper und Geist, beschaffen seyn, er soll die Natur außer sich durch seine Handlung in diese Gestalt bringen:" dieß bleiben ewige und unabänderliche Vorschriften, so wie apodiktisch gewisse Wahrheiten der praktischen Vernunft, wenn gleich kein Mensch je so gehandelt hat, keiner, bey allem Streben nach Vollkommenheit, so beschaffen gewesen ist, keiner, in dem Wirken auf andere Dinge, seinen Endzweck völlig erreicht hat.

Zum andern: da das Sollen von dem Seyn so ganz unabhängig ist, und das Princip, welches jenen Begriff erzeugt, weit früher wirkt, als diejenigen Principien sich im Menschen entwickeln, durch welche er das Daseyn der Dinge erfährt: so kann die praktische Vernunft bey ihren Vorschriften, — weder in Absicht des Inhalts derselben, noch in Absicht der Triebfedern, durch welche sie deren Beobachtung sicher stellet, irgend etwas von der Erfahrung, oder von Sachen, die selbst sich auf Erfahrung gründen, entlehnen. Die menschlichen Handlungen können also nicht um irgend eines dadurch zu erreichenden Zwecks willen sittlich gut seyn: denn ein solcher Zweck kann nur durch die Erfahrung uns bekannt werden. Ueberhaupt, nicht die Folgen der Handlungen, die immer nur in der sinnlichen Welt existiren, sondern ihre Uebereinstimmung mit den Formen der Vernunft macht ihren sittlichen Charakter.

Eben so wenig kann die Vernunft ihre Bewegungsgründe zur Pflicht aus dem, was da ist, (versteht sich, in der Sinnenwelt, denn wir kennen kein anderes Daseyn,) oder aus der Erfahrung hernehmen: — nicht aus dem Angenehmen, denn dieses schmeichelt unmittelbar nur der Empfindung, und ist weder bey demselben Menschen zu allen Zeiten, noch bey mehreren Menschen zu verschiedenen Zeiten dasselbe; nicht aus dem

Nützlichen, denn dieses ist nur der Weg zum Angenehmen, und wird überdieß erst durch weit spätere Erfahrungen erkannt; nicht aus der Glückseligkeit des Menschen überhaupt, denn diese ist nur die Zusammensetzung des Angenehmen eines ganzen Lebens; endlich nicht aus der Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts, oder der Gesellschaft überhaupt, denn diese ist wiederum nur das Zusammengesetzte von der Glückseligkeit der Einzelnen. Nur das gesetzgeberische Ansehen der praktischen Vernunft selbst, nur ihre vom Menschen anerkannte höchste Souveränität muß der Bewegungsgrund seyn, welcher ihn zum Gehorsam gegen ihre Gebothe antreibt. Nur indem der Mensch vor ihr, als dem Höchsten in seiner Natur, gleichsam niederfällt; und sich unbedingt, ohne nach weitern Gründen zu fragen, ohne andre Endzwecke dadurch zu suchen, ohne selbst auf Belohnungen dafür zu rechnen, ihren Vorschriften, bloß weil sie vernünftig sind, unterwirft: nur dadurch bekommt er seine sittliche Würde.

Eine dritte Folge ist diese. Obgleich das Sollen von dem Seyn ganz unabhängig ist, und die Gesetze der Vernunft unabänderlich wahr und verpflichtend bleiben, wenn sie auch nie von Menschen in aller ihrer Reinigkeit erfüllt worden sind oder werden sollten: so führt doch umge-

kehrt das Sollen zum Seyn. Denn ein vernünftiger Gesetzgeber gebietet, nach der sichersten obgleich nur nach einer sittlichen Voraussetzung, welche eben hier Vernunftglauben heißt, *) nichts, was an sich unausführbar ist, und nie in der Wirklichkeit dargestellt wird. Und dieß eben ist der Weg, auf welchem die Vernunft von ihren Gesetzen zu Erkenntnissen gelangt, nähmlich zu der von einer zukünftigen Welt, in welcher die Tugend des Menschen noch reifen, oder sich ihrem großen Ziele durch ewig währende Fortschritte nähern kann, und zu der von Gott, der, als Weltschöpfer und Weltregierer, durch seine Macht das hinzuthut, was zu Erreichung der sittlichen Endzwecke gehört, und nicht aus der Beobachtung des Gesetzes folgt.

Dritter Gesichtspunkt.

Der Mensch ist frey. Schon die theoretische Vernunft hatte ihn bis zu den Thoren der

*) Ich glaube, daß dieses Begriffs, welcher in dem Kantischen Moralsystem, besonders in dem, welches Gott und die Unsterblichkeit betrifft, von einer so großen Wichtigkeit und einem so ausgebreiteten Gebrauche ist, hier am schicklichsten zuerst erwähnt wird.

Freyheit gebracht: aber nur, insofern Freyheit überhaupt, zur Begreiflichkeit des ersten Ursprungs irgend einer Reihe von Veränderungen unentbehrlich ist. Sie hatte zugleich den Widerspruch, — daß der Mensch durchaus der Natur-Nothwendigkeit unterworfen seyn muß, wenn nicht die ganze Reihe der Erscheinungen unterbrochen, und dadurch alle Erfahrung unmöglich gemacht werden soll, und daß er doch von dem Einflusse äußerer Ursachen unabhängig seyn muß, wenn er frey seyn soll, — dadurch zu heben gesucht, daß sie ihn zum Bürger und Bewohner zweyer Welten, der sinnlichen und übersinnlichen, macht. Aber die praktische Vernunft, welche durch Gründung der Sittlichkeit zuerst es außer Zweifel setzt, daß es eine übersinnliche Welt giebt, konnte auch zuerst den Menschen in sein Recht, ein Glied derselben, und also frey zu seyn, mit vollem Ansehen einsetzen.

Der Mensch ist sich mit einer Gewißheit, die über alle sophistischen Einwürfe erhaben ist, bewußt, daß er frey und der wahre Urheber seiner Handlungen sey. Er erkennt, daß er Pflichten habe, und daß die Nichterfüllung derselben ihn tadelnswerth und strafwürdig mache. Wenn aus einer unsittlichen Handlung Unglück für ihn entsteht, so rechnet er sich die Schuld davon zu, und diese Vorstellung trägt sehr viel dazu bey, das

Quälende seines Leidens zu vermehren. Kein Mörder hat jemahls sich damit entschuldiget, daß er durch Bewegungsgründe zu seinem Verbrechen sey getrieben worden, welche in Gegenständen außer ihm lagen, — daß er jenen Reichen nicht würde ermordet haben, wenn nicht dessen Geld einen unwiderstehlichen Reiz für ihn gehabt hätte. Er gesteht also dadurch zu, daß er eine Selbstmacht besitze, welche, jenes Reizes ungeachtet, ihn fähig mache, das Entgegengesetzte von dem zu thun, wozu er ihn antreibt.

Auf den Begriff der Freyheit gründet sich alles Lob und aller Tadel, welche wir den menschlichen Handlungen ertheilen, und diejenige eigenthümliche Empfindung, durch welche sich der Eindruck, den die angenehmen oder unangenehmen Folgen von den freyen Handlungen Anderer auf uns machen, von dem Eindrucke des Angenehmen oder Unangenehmen, wenn dieses uns durch leblose oder unvernünftige Wesen verursacht wird, unterscheidet. Ein Ziegel fällt vom Dache, und verletzt mich; ein unbesonnener Mensch stößt mich im Vorbeylaufen ins Gesicht, und verletzt mir das Auge: der erste Zufall schmerzt mich bloß; der andere verdrießt mich zugleich, weil ich über die Unbesonnenheit des Menschen, welcher, aus Pflicht, auf mich und die Möglichkeit mich zu beschädigen hätte Acht geben sollen, ungehalten bin. Woher

dieser Unterschied? Den Ziegel halte ich für unschuldig und ich beschäftige mich also mit nichts, als mit meinem Schmerze. Den Menschen halte ich für schuldig, d. i. für den wahren Urheber meines Schmerzens; und meine Empfindung ist also zwischen dem Uebel selbst und dessen Ursache getheilt.

Aus diesem Gesichtspunkte der mit der Sittlichkeit so unzertrennlich verbundenen Freyheit folgt nun:

1. Daß jeder Mensch sein eigner Gesetzgeber seyn müsse. — Ein Hauptsatz im Kantischen, und ein wahrer und wichtiger Satz in jedem Moralsysteme.

Ein Mensch mag noch so weise handeln: wenn er bloß fremden Vorschriften gefolgt ist, die er nicht zuvor geprüft und durch sein eignes Urtheil sanktionirt hat: so handelt er nicht frey; und wir sind über die Beschaffenheit seines sittlichen Charakters noch immer im Dunkeln. Der Gehorsam gegen eine rechtmäßige Autorität, welche sich auf höhere Einsichten, vollkommenere Sittlichkeit, oder auf Wohlthaten gründet, ist eine große Tugend: aber sie ist es nur alsdann, wenn wir zuvor, durch ein von uns selbst gegebnes Gesetz, diese Autorität anerkannt, — wenn wir durch ein eignes Urtheil jenen unsern Oberherrn für weiser und besser, als wir sind, — und zugleich

für unsern Wohlthäter erkannt haben. Dieß ist nicht die Anmaßung eines Stolzen, der nicht ertragen kann, irgend einen Andern über sich zu setzen: es ist das natürliche Urtheil aller Menschen, welche die Tugend des Kindes, die ganz im Gehorsam besteht, von der Tugend des reifen Mannes unterscheiden, welcher aus freyem Willen thun soll, was das Kind nur aus Gehorsam thut.

2. Da der Mensch nur in so fern sittlich handelt, als er frey ist, und er nur frey ist, insofern er zur übersinnlichen Welt gehört, in welcher keine Erfahrung Statt findet, keine Erkenntnisse bestimmter Gegenstände erworben, noch weniger Empfindungen, welche sich unmittelbar auf die Sinne beziehen, und also die Welt, zu der sie gehören, am deutlichsten anzeigen, erregt und empfangen werden können: so kann die Vernunft, auch aus diesem Grunde, ihre Gesetze auf nichts, was Erfahrung voraussetzt, bauen. Nicht die Endzwecke und Folgen der Handlungen, — denn dieß sind Gegenstände zuvor erworbener Kenntnisse, — nicht das durch jene dem Menschen selbst gesicherte und über Andere sich ausbreitende Wohlseyn, — denn dieß ist ein Gegenstand der Empfindung, kann den sittlichen Werth jener Handlungen ausmachen. Nur die Beziehung derselben rückwärts auf ihren Ursprung, nur das

rein Vernunftmäßige derselben ist es, welches ihnen den Charakter sittlicher Vollkommenheit, zwar in den Augen des großen Haufens, einen geringern Glanz, aber, in den Augen des Weisen, eine desto größere Würde giebt. *)

---

*) Ich gestehe, daß ich immer noch zweyerley Sachen nicht völlig begreife: zuerst, warum die Freyheit auf die übersinnliche Welt eingeschränkt werden mußte, oder auf dieselbe, nach der Absicht, die Kant dabey hatte, eingeschränkt werden konnte. Ich begreife nicht, wie der Mensch in einer Welt frey handeln kann, wo er gar nichts zu handeln hat, und wie er in dieser unsrer sichtbaren Alltagswelt frey handeln kann, in welcher er nicht frey ist. Ich begreife zweytens noch immer nicht, wie die Vernunft ihre Gesetzgebung zu Stande bringt, wenn sie durchaus nichts vor sich hat, woraus sie ihre Vorschriften schöpfen kann, als sich selbst. In der praktischen Vernunft liegt doch nichts weiter als Vernunft; nichts, als entweder das Vermögen die Wahrheit zu erkennen, oder ihr gesetzgeberisches Ansehn selbst. Leitet sie ihre Gesetze bloß aus der Natur der Wahrheit her, so finde ich mich wieder im Wollastonischem System, dessen ich schon mehrmahlen gedacht habe — und doch sehe ich keinen andern Ausweg. Denn Gesetze, welche bloß aus der gesetzgebenden Gewalt dessen, welcher sie giebt, hergeleitet werden, Regeln für ein vernünftiges Betragen, welche lediglich aus dem Wesen der Vernunft selbst erkannt werden, sind und bleiben mir unbegreiflich. —

Vierter Gesichtspunkt.

Die Menschen und die Philosophen haben sich von jeher in zwey verschiedne Vorstellungsarten, in Absicht der Tugend, getheilt. Die Einen haben tugendhafte Handlungen, als schöne Handlungen angesehen, und Andern vorgestellt. Dieß ist den Griechen so geläufig geworden, daß sogar in ihrer Sprache kein andres Wort für das sittlich Gute vorhanden ist, als das Wort καλὸν, das Schöne. Der Sinn, welcher dabey zum Grunde liegt, ist ohne Zweifel dieser: daß die sittliche Vollkommenheit eine, nicht völlig bekannte oder nicht ganz erklärliche, und doch von Jedermann anerkannte Beschaffenheit menschlicher Charaktere und Handlungen sey, eben so wie die Schönheit der Körper auch nicht völlig erklärbar ist, und doch Jedermann in die Augen leuchtet; und daß jene zugleich den Menschen achtungswerth mache, indem sie ihm zugleich Annehmlichkeiten in den Augen Anderer giebt, eben so, wie wir schöne Gegenstände bewundern, indem wir uns an ihnen zugleich ergetzen. Andre Philosophen eben dieser Classe haben die Tugend als die Gesundheit der Seele dargestellt, welche das Wohlseyn derselben sichert, und das freye Spiel ihrer Kräfte, — den erwünschtesten Zustand für alle Wesen, welche Kräfte haben und sich deren bewußt sind, — be-

fördert. Noch Andere sind sorgfältig, den beneidenswerthen Zustand des Mannes zu schildern, der mit Verstand, Mäßigung und Muth verbindet, der, mit sich selbst und seiner Aufführung zufrieden, — nicht, weil er sich bewußt ist, immer recht, aber doch immer nach seinen besten Einsichten gehandelt zu haben, — nichts von Reue weiß, keinen Vorwürfen von Andern ausgesetzt ist, und des höchsten Vergnügens genießt, dessen der Mensch, wie Sokrates sagt, fähig ist, des Vergnügens, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde. Alle diese stimmen überein, die Tugend von ihrer leichten und angenehmen Seite vorzustellen, als Heil und Vergnügen bringend für den Menschen, welcher sie ausübt, und für die, mit welchen er zu thun hat, — dem Lasterhaften verhaßt, wegen der Unwissenheit, oder beschwerlich, wegen der Ungewohntheit, aber durch fortgesetzte Ausübung dem Tugendhaften immer mehr sich empfehlend.

Die Andern geben der Tugend ein weit strengeres und ernsthafteres Ansehen. Sie reden weniger von Tugend, als von Pflicht, — nicht von der Schönheit der Handlungen, sondern von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze. Sie stellen dieselbe nicht als leicht und annehmlich, sondern als schwer, von Wenigen erreichbar, und den natürlichen Neigungen zuwiderlaufend vor.

Nach ihnen ist sie nicht der ganz natürliche Zustand des Menschen, sondern ein Zwang, den er sich selbst anthut: sie besteht in Aufopferungen; und die Selbstverläugnung ist die Basis aller sittlichen Vollkommenheit.

Fast alle alten Moralisten haben die erste Vorstellungsart gewählt; die christliche Religion hat zuerst die zweyte eingeführt. Und es war natürlich, daß, da die letztere die Tugend bloß auf Gehorsam und Unterwürfigkeit gründete, da sie die menschliche Natur als ursprünglich verderbt, und den Menschen, bey dem ernstlichsten Bestreben gut zu handeln, doch als schuldvoll vorstellte, der selbst ewigen Strafen unterworfen wäre, wenn er nicht durch eine göttliche Veranstaltung gerettet würde, — ihre ganze Sittenlehre ein strengeres, und in gewisser Absicht furchtbares Ansehen bekam.

Kant erklärt sich für die Vorstellungsart der letzteren Classe. Ob er gleich erkennt, daß in beyden Wahrheit enthalten sey, und daß sie sich bey einer billigen Auslegung vereinigen lassen: so glaubt er doch, daß die Bemühung, die Tugend durch ihre Leichtigkeit und Annehmlichkeit zu empfehlen, die Philosophen zu der so falschen Glückseligkeitslehre verleitet habe, welche im Grunde doch auf sinnlichen Genuß hinaus laufe. Die härtere Vorstellungsart hingegen, von einem unerbittlichen Gesetze und dem Gehorsam gegen dasselbe,

von Schuld und Strafe, von Schwierigkeiten, die zu überwinden, und Aufopferungen, die zu machen sind, scheint ihm den Menschen näher zu den wahren Principien der Moral zu bringen, nach welchen in der That ein solches Gesetz vorhanden ist, und ein solcher Gehorsam erfordert wird, und alle Aussicht nicht nur auf willkührliche Belohnungen, sondern auch auf die aus der Tugend selbst entstehenden Annehmlichkeiten, von den Triebfedern zur Erfüllung der Pflicht ausgeschlossen bleibet. Er will also lieber, daß man von sittlich guten Handlungen rede, welche gebothen sind und bloß von dem Gesetze herstammen, als von einem sittlich vollkommenen Charakter, welcher bleibend ist, und dem Menschen gleichsam natürlich zu seyn scheinen kann. Eben dieser Vorzug, welchen er der strengern Lehrart giebt, die, wie ich gesagt habe, in dem christlichen Kirchensysteme herrscht, scheint ihn auch geneigt gemacht zu haben, die andern diesem Systeme eigenen Vorstellungen und Begriffe anzunehmen, von einem radicalen Bösen im Menschen, von einer Gerechtigkeit in Gott, welche nicht das Mögliche, sondern das Vollkommene fordert, und nicht die Strafe für die kleinste Abweichung von dem letzteren ohne Genugthuung erlassen kann. Die Alten haben die Art, wie die Tugend in die Pflicht übergeht, und wie die Anmuth

der erstern sich in die Strenge der letzteren verwandelt, nicht ganz erkannt: und ich habe selbst schon diese Materie nach ihrer Anleitung erörtert. Aber in der That hat Kant, nach meinem Urtheile, das Verdienst, dieselbe in das volleste Licht gesetzt zu haben. Gewiß entsteht dieser so große Unterschied zwischen Tugend und Pflicht daher, daß im Menschen zwey Wesen, Geist und Körper, zu einem Ganzen vereiniget sind, und daß im Geiste selbst ein zwiefaches Princip, die Vernunft und die Sinnlichkeit, vorhanden ist. Nur hieraus ist erklärlich, wie die Tugend, welche, als Zustand, dem Menschen nur Glückseligkeit zu gewähren gemacht ist, ihn, bey der Ausübung, als Handlung — in der Gestalt der Pflicht belästigen und beschweren kann. Betrachte ich den Menschen im Ganzen als ungetheilt, so ist die Tugend allerdings, nach meiner Meinung, nichts, als ein Zustand des Wohlseyns, und die Ausübung der Pflicht eine Erhöhung dieses Wohlseyns durch Thätigkeit: und so würde er es finden, wenn er ein bloß vernünftiges Wesen wäre. Betrachte ich ihn, wie Araspas in der Cyropädie, gleichsam als zwey Menschen in einem, als einen vernünftigen, edleren und über die Thierheit erhabenen, und einen andern sinnlichen, unedleren und mehr animalischen; — sehe ich die Tugend als die Herrschaft des besseren Theils über den schlechteren an, und betrachte

ich, was jeder Theil empfindet und leidet: so erkenne ich allerdings, daß etwas im Menschen ist, dem die Tugend großen Schmerz machen kann, indeß etwas Anderes in ihm zugleich sich derselben erfreut. Da aber der Schmerz eine stärkere Empfindung, als das Vergnügen, ist; so wird in solchen Fällen allerdings das Gefühl der Schwierigkeit und des Zwanges, welche bey der Ausübung der Pflicht vorwalten, über die Empfindung des Wohlgefallens an dem sittlichen Charakter, welcher dadurch bewiesen wird, die Oberhand haben. Und es wird also für den großen Haufen verständlicher und vielleicht auch lehrreicher seyn, die Tugend von dieser schweren Seite anzusehen, und sie also ihm mehr unter dem Nahmen strenger Pflicht zu predigen.

Fünfter Gesichtspunkt.

Würde, gegründet auf Sittlichkeit: — ein Gesichtspunkt, der gewiß andern Moral-Systemen nicht fremd ist, und selbst nur eine natürliche Empfindung jedes edlern Menschen ausdrückt; — aber doch ein Verdienst und ein Vorzug des Kantischen Systems, in welchem er in ein vorzügliches Licht gesetzt wird.

Ueberhaupt scheint es, daß, wenn die ältern Philosophen die Tugend größtentheils als schön und durch ihre Schönheit liebenswürdig vorstellen, es in Kants Charakter lag, sie mehr als erhaben darzustellen, — durch ihre Erhabenheit Ehrfurcht, und durch diese erst Liebe gegen sie einzuflößen; — eine Liebe von der Art, wie die Kinder sie nach und nach gegen ihre Eltern bekommen.

Die Unterschiede, die Kant zwischen dem Schönen und dem Erhabenen, in der Kritik der Urtheilskraft gemacht hat, stimmen mit dem, was er in seinen moralischen Schriften, von der Würde des Menschen sagt, — die im Grunde nichts anders, als eine gewisse Erhabenheit desselben, ist, sehr wohl überein. Wie es dann überhaupt entweder glücklicher Wurf des Genies, oder Folge einer viel umfassenden Denkkraft ist, daß in denjenigen Werken Kants, welche den verschiedensten Stoff behandeln, doch die Begriffe genau übereinstimmen, und selbst einander wechselsweise unterstützen.

Schön ist nach Kant, was durch ein leichtes und freyes Spiel des mit der Einbildungskraft verbundenen Verstandes gefällt, welches daher allen Menschen gefällt, die jene Fähigkeiten in einem gewissen Grade und in der gehörigen Harmonie mit einander haben, — und, in dem Urtheile des Mannes von Geschmack, auf allgemeinen

Beyfall Anspruch macht, ob es gleich nicht nach Regeln beurtheilet werden kann.

Erhaben hingegen ist, was durch seine Schwierigkeit selbst gefällt, — durch die Hindernisse, welche es der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft in den Weg legt, es zu fassen — durch das unangenehme Gefühl, welches es in diesen erregt, sich von der Größe des Gegenstandes gleichsam überwältiget zu sehen: welches Mißvergnügen sich aber, für den Freund des Erhabenen, zuletzt in das höhere Vergnügen auflöset, in sich eine über alle Sinnlichkeit weit erhabne Kraft gewahr zu werden, nähmlich die Vernunft, welche mit ihrer Idee umfassen kann, was der Sinnlichkeit als Bild zu fassen unmöglich wird.

Erhaben ist also eigentlich die Vernunft; und sie wird es durch ihre Verwandtschaft mit der übersinnlichen Welt, und ihre mit Oberherrschaft verbundene Ueberlegenheit über Sinnen, Einbildungskraft und Begierden. Und nun werden durch sie alle Gegenstände erhaben, welche, auf gleiche Weise den Sinnen überlegen, den Menschen das Daseyn der Vernunft in sich bemerkbarer und gleichsam anschaulich machen.

Auf keinen Gegenstand in der Welt, paßt dieser Begriff des Erhabenen vollkommner, als auf Tugend und Pflicht, in welchen sich die Ueberlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit.

am deutlichsten zeigt, — durch welche allein die Freyheit des Menschen außer Zweifel gesetzt wird, die wiederum allein ihn in die übersinnliche Welt einführt, und zum Bürger derselben einweiht. Die Erhabenheit der Tugend theilt sich dem Menschen mit, welcher der Tugend fähig ist, und die Vernunft besitzt, die ihn selbst über alles, was in und außer ihm ist, so weit erhebt. Und diese Erhabenheit des Menschen, gegründet auf Sittlichkeit, ist es, was Kant die Würde des Menschen nennt, ein in seinem Systeme oft vorkommender und viel bedeutender Ausdruck, (der mir zuweilen nicht mehr und nicht weniger zu sagen schien, als was andere Philosophen, z. B. die Stoiker, die Glückseligkeit nennen:) indem er glaubt, daß es für edlere Seelen ein weit stärkerer Antrieb zur Erfüllung der Pflicht sey, seine Menschenwürde zu behaupten, als alle Annehmlichkeiten, welche aus dieser Erfüllung entstehen, — die Zufriedenheit mit sich selbst nicht ausgenommen. *)

---

*) Diese Idee von der Würde des Menschen, oft selbst mit Kraft und Würde des Ausdrucks, mitten unter metaphysischen Speculationen, dargestellt, reißt, durch das Große und Herzerhebende, welches sie enthält, den Leser mit sich fort, und hat auch mich für sich gewonnen. Aber ich habe mir bey Kants Untersu-

Die Würde des Menschen hat in dem Kantischen Systeme noch zwey Ansichten, welche beyde nicht zu vernachläßigen, deren letztere aber von vorzüglicher Wichtigkeit ist.

I.

Da alles, was auf die Weichlichkeit der egoistischen Philosophen und Glückseligkeitslehrer hinleitet, oder damit in Verwandschaft steht, Kanten verhaßt war: so setzte er an die Stelle der Liebe der Tugend, welche in dem Munde aller Philosophen ist, die Achtung für das Gesetz, und gab dem Worte Achtung eine weit bestimmtere, und deßhalb wichtigere Bedeutung, als es in irgend einem Moralsysteme hat. Diese Achtung macht gleichsam den Uebergang von Ehrfurcht zur Liebe, von der Strenge des Gese-

chung nicht verbergen können, daß sie der Schilderung der Stoiker von ihrem Weisen, der auch in Phalaris Ofen glückselig ist, ähnlich sey; — welche auch in den Schriften des Antonin und Epiktet anziehend und herzerhebend ist, aber doch durch Gründe, Erfahrung und Thatsachen zu wenig unterstützt wird, um Ueberzeugung zu gewähren, und überdieß zu viel Anstrengung des Gemüths erfordert, um ganz gefaßt zu werden, als daß sie in das alltägliche Leben mitgenommen werden, und hier einen großen Einfluß auf unsere Handlungen haben könnte.

tzes zu der sanftern Herrschaft des moralischen Gefühls, und ist gewißer Maßen dazu bestimmt, die Principien Kants mit den gemeinen Vorstellungen der Menschen zu vereinigen.

Kant sahe nähmlich sehr wohl ein, daß abstrakte Spekulationen der Moral, wenn sie angewandt werden sollen, in dem Augenblicke der Handlung, in leichtere und gemeinere Begriffe, und zuletzt selbst in Gefühle verwandelt werden müssen. Er nahm daher auch ein moralisches Gefühl an, welches aber erst aus den Principien folgt, und von denselben hergeleitet wird. Es entsteht nähmlich dasselbe aus der Befolgung des Gesetzes selbst, und aus der Ausübung der darin gebothenen Pflichten. Diese geschieht anfangs bloß aus Ehrfurcht für den innern Gesetzgeber, — ist bloßer Zwang, und erregt in der Sinnlichkeit keine andern Empfindungen, als Schmerz und Betrübniß über die Aufopferungen, welche sie sich gefallen lassen muß, und über die Beschwerden, welche sie zu erdulden hat. Nach und nach aber findet der Mensch eben in diesem Zwange, in diesem Schmerze eine gewisse Süßigkeit, weil er sich eben dadurch seiner Selbstmacht, der Oberherrschaft des bessern Theils in ihm über den schlechtern, bewußt wird, und den hohen Adel seiner Vernunft, welche mit solcher Strenge über seine Sinnlichkeit zu herrschen vermag, mit Wohlgefallen betrachtet.

Dieses Wohlgefallen nun am Gesetze, dessen Befolgung wir jene angenehme Empfindung zu danken haben, verbunden mit der ursprünglichen Furcht vor demselben, bringt eben diese gemischte Empfindung hervor, welche Kant Achtung für das Gesetz nennt.

Die Achtung für das Gesetz nun wird, nach und nach, auf die Tugend, dann auf den Tugendhaften, und endlich auf alle Menschen, — weil sie der Tugend fähig sind, — übergetragen. So wie nichts höheres im Menschen ist, als das Sittengesetz: so ist nichts höheres in der ganzen Natur, als der Mensch: weil er allein es durch seine Vernunft sich geben, — er allein dasselbe befolgen kann. Das Thier hat Leben, Begierden, ein Streben nach Wohlseyn, selbst Geschicklichkeit, es sich zu verschaffen, so wie der Mensch. Aber es hat kein Gesetz in sich, welches alles dieß in Ordnung brächte; — es hat nichts höheres, welchem seine Begierden unterworfen wären; und es ist gleichsam denselben Preis gegeben. Dieser Unterschied erhebt also den Menschen über das Thier: die Vernunft und das Sittengesetz machen ihn zum Herrn der Schöpfung, oder zum Ersten der Geschöpfe. Und welches Verhältniß verdient mehr den Nahmen der Würde?

2.

Die zweyte Ansicht, welche Kant der Würde des Menschen giebt, und die noch größeren praktischen Nutzen hat, ist folgende.

Alle Handlungen des Menschen haben Zwecke; durch jede Einrichtung, welche er seiner Aufführung giebt, strebt er nach einem gewissen Gute: — durch den gelehrten Fleiß nach Wissenschaft, durch Sparsamkeit nach Vermögen, durch Diensteifer im Amte nach einer höhern Beförderung. Aber er sucht alle diese Zwecke nur als Mittel, um höhere zu erreichen: — die Wissenschaft, zum Gebrauche im ganzen Leben, oder um sie an Andere in Gesprächen und Schriften mitzutheilen; — das Vermögen, um sich alle Arten von Bequemlichkeiten und Genüssen zu verschaffen; — die Erhöhung im Staate, um einer ausgebreitetern Achtung unter seinen Mitbürgern gewiß zu seyn. —

Welches ist nun der letzte und höchste Zweck des Menschen? welches ist der Zweck des ganzen Menschen und seines ganzen Lebens? welches ist die Bestimmung, die ihm die Natur, oder vielmehr der Weltschöpfer in der Natur gegeben hat? — Ohne Zweifel die Erreichung des Höchsten, welches in ihm, und in der ganzen Natur außer ihm liegt. Aber es giebt nichts Höheres,

als die Sittlichkeit, oder die Befolgung des Vernunftgesetzes. Diese ist also des Menschen höchster und letzter Zweck: und unaufhörlich durch alle Handlungen nach einer immer größern Reinigkeit der sittlichen Grundsätze, und nach einem immer strengern Gehorsam gegen dieselben zu streben, das ist seine Bestimmung; dieß ist gleichsam der Auftrag, welchen der Urheber seines Daseyns ihm für sein ganzes Leben gegeben hat.

Aber der Mensch ist auch unter allen Naturwesen, die wir kennen, das Einzige, welches der Sittlichkeit fähig ist, weil er allein Vernunft und Freyheit besitzet, ohne welche die Sittlichkeit nicht Statt findet. Er ist es also allein, in welchem die Natur ihren letzten Endzweck erreichen kann. Aber auch in allen Menschen kann sie ihn erreichen: denn alle sind auf gleiche Weise zur Sittlichkeit bestimmt und ausgerüstet. — Jeder Mensch ist Selbstzweck. Alle andern Dinge sind augenscheinlich zum Nutzen und zum Gebrauche für Andere. Die Thiere sind zum Dienste und zur Nahrung des Menschen, — zum Theil auch zur Fütterung für einander selbst. Die Bestimmung der Pflanzen zur Ernährung der Thiere und Menschen, und zur wechselseitigen Beförderung ihrer eignen Vegetation ist noch deutlicher. Aber der Mensch ist nicht bloß zum Gebrauche und Nutzen für Andere, — er ist um sein

selbst willen da: und wenn auch nur ein einziges solches Wesen, wie der Mensch, vorhanden wäre, so wäre die Welt nicht umsonst geschaffen worden.

Dieß bestätigt sich noch dadurch: daß alle jene Dinge in eben dem Maße eines eigenthümlichen Zweckes fähig zu seyn scheinen, in welchem sie sich dem Menschen nähern. Bey dem Thiere, da dieses dem Menschen am ähnlichsten ist, wird es uns auch am leichtesten, einen innern Zweck, nähmlich das angenehme Gefühl des Lebens, und die Empfindung des Wohlseyns, zu denken. Der Pflanze, welche ohne Empfindung ist, giebt ihre regelmäßige Gestalt eine Analogie mit dem Menschen: und ihre volle Entwickelung und Schönheit scheint, ohne Beziehung auf irgend einen Nutzen, ein letzter Zweck seyn zu können. Aber im Mineral, im Steine, können wir uns schon gar keinen eignen Zweck sondern nur einen Gebrauch vorstellen.

Dieß ist eine neue Seite, von welcher sich die Würde des Menschen zeigt: eine Seite, die sehr wohl fähig ist, ihn in seinen eignen Augen zu veredlen und zu erheben, aber nicht im Stande ist, ihn stolz zu machen. Denn er ist nur gegen andere Menschen stolz: und diesen Adel hat er mit allen Menschen gemein. — Dieß ist eben der praktische Nutzen, welchen ich dieser Ansicht von der Würde des Menschen zuschrieb; sie giebt

einen vortrefflichen Grundbegriff, um das sittliche Verhältniß der Menschen gegen einander zu erkennen.

Kein der Kantischen Moral eigenthümlicher Grundsatz, hat von dem ersten Augenblicke an, da ich mit ihm bekannt wurde, meine Einstimmung so völlig gewonnen; keiner hat mir, bey längerer und genauerer Betrachtung, zur Anwendung im täglichen Leben so brauchbar geschienen, — es sey, um meine Pflichten gegen andere Menschen zu erkennen, oder um mein moralisches Gefühl in Augenblicken der Versuchung schleunig zu erwecken, als der Satz: — „behandle jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als bloßes Mittel für dich, und zu Erreichung deiner Zwecke."

Dieser Grundsatz folgt zuerst, unmittelbar, aus jener allen Menschen gemeinen Würde, von der ich zuletzt geredet habe. Denn wenn wirklich jeder Mensch, so gut wie ich, als ein sittliches Wesen, einen letzten Zweck in sich hat, und nach der Bestimmung der Natur, oder ihres Schöpfers, um sein selbst willen da ist: so handle ich aller Wahrheit und allem Rechte entgegen, ich streite wider die Absichten des Weltschöpfers, und ich beleidige sein Geschöpf, den Menschen, wenn ich diesen bloß als Werkzeug betrachte, um durch ihn meine Entwürfe auszuführen, um mir durch seine

Arbeit mein Leben bequem und angenehm zu machen, ohne im mindesten auf die Entwürfe, die er für sich selbst zu seinem eignen Wohlseyn macht, Rücksicht zu nehmen, oder daran zu denken, ob sein Leben froh oder elend sey. Ich setze, durch ein solches Betragen gegen Andere, entweder mich selbst herab, indem ich der Würde der menschlichen Natur, die auch meinen größten Vorzug ausmacht, vergesse: oder ich setze den Andern auf eine höchst ungerechte Art herab, indem ich mir eine Erhabenheit über ihn anmaße, die ich nicht besitze.

Und dieser Grundsatz, so wie er sich unmittelbar an unsere Darstellung von der Würde des Menschen anschließt: so schließt er sich hinwiederum sehr genau an das thätige, und gesellschaftliche Leben an, und ist fruchtbar an sittlichen Belehrungen für dasselbe.

Er verdammt zuerst strenge und durchaus die Sklaverey: — ein Verhältniß der Menschen gegen einander, das, wenn es einmahl durch die bürgerliche Gesellschaft befestiget ist, den Satz selbst in die Theorie der Philosophen bringt, daß ein Mensch das bloße Werkzeug des andern seyn könne. *) — Er ist, zweytens, wider alle

*) Dieß ist in der That die Definition, welche Aristoteles, in dem zweyten Buche seiner Politik, von einem Sklaven giebt: „daß er ein lebendiges und

Tyranney und Gewaltthätigkeit: denn der Tyrann zwingt immer den Unterjochten, wider dessen Wil-

---

vernünftiges Werkzeug (organon) für einen andern Menschen sey." Die Definition ist scharfsinnig, und in der That wahr: wenn man eine Thatsache zugiebt, welche Aristoteles dabey voraussetzt, und zu deren Annahme sich unser, die Geschichte sonst so tief durchforschende, Meiners hinneigt: — daß es nähmlich Racen unter den Menschen gebe, welche an Vollkommenheit so weit von einander verschieden sind, als der vernunftlose Theil der Seele von dem vernünftigen, und der Körper vom Geiste. „So wie im Menschen selbst die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit und des Geistes über den Körper despotisch und doch rechtmäßig ist, weil beyden Theilen dadurch geholfen wird: so ist es auch, schließt der Philosoph, für zwey Menschen, die eben so weit von einander abstehen, für beyde gleich vortheilhaft, und also auch gerecht, daß der eine uneingeschränkt herrsche, der Andere unbedingt gehorche und nichts thue, als gehorchen." — Der Stolz der Griechen, an welchem auch Aristoteles Theil nahm, machte, daß sie zwischen Griechen und Barbaren, d. h. Ungriechen, wirklich jenen Unterschied annahmen. Die Sophisterey jenes Arguments würde dem Philosophen selbst eingeleuchtet haben, wenn er sich erinnert hätte, daß unter den Barbaren auch kriegsgefangene Griechen wären, oder wenn er, so wie wir, Sklaven, dem Terenz, Tiro und Epiktet ähnlich, gekannt hätte. Aber allgemeine Gewohnheit des Zeitalters, noch dazu befestiget durch Alterthum und Gesetze, herrschen auch über die Meinungen der Philosophen.

len, mit Gewalt zu seinem Dienste, und braucht ihn also, im eigentlichen Verstande, bloß als Mittel. Er ist drittens wider die Sorglosigkeit aller Herren, welche von ihren Dienern und Untergebenen nur den größten Nutzen mit den kleinsten Aufopferungen zu erhalten suchen, aber sich weder um deren Glück und Wohlseyn, noch um ihre Sittlichkeit, welche sie eigentlich zu Selbstzwecken und zu Endzwecken der Natur macht, im mindesten bekümmern. Er ist viertens, wider die List, welche der eigennützige Mensch unter seines gleichen, oder der Niedere den Höheren beweist, wenn er Schmeichelenen und Gefälligkeiten bloß dazu anwendet, sie für die Erreichung seiner oft unrechtmäßigen Absichten zu gewinnen, und unbekümmert darum ist, ob sie selbst an ihrer Ehre dadurch leiden, oder ihre Pflichten übertreten, nur auf die Vortheile sehend, welche er vermittelst ihrer erhalten kann. Niemand sieht einen andern Menschen mehr für bloßes Mittel für sich an, als der Günstling den Monarchen.

Von dieser Seite also angesehen, vereiniget die Würde der menschlichen Natur, den einzelnen Menschen genauer mit seiner Gattung, bewahrt ihn eben so wohl vor Stolz und Uebermuth gegen Niedrigere, als vor Kriecherey gegen Höhere: weil er sich eben so wenig als bloßes Mittel gebrauchen lassen will, so wenig er sich erlaubt, andere

Menschen als nur für ihn erschaffen anzusehen, und sie zu bloßen Werkzeugen in seiner Hand zu erniedrigen.

Sechster Gesichtspunkt.

Außer dem Gesetze der Vernunft, welches den ganzen Menschen, insofern er sittlich und frey, und also ein Mitglied der übersinnlichen Welt ist, regieret, sind alle Triebfedern, welche den sinnlichen Menschen, und der, als solcher, dem Naturzwange unterworfen ist, abwechselnd in Bewegung setzen, und seine Thätigkeit erregen, entweder das Angenehme, oder das Schöne, oder das Nützliche, oder die Glückseligkeit überhaupt. Das Angenehme bringt in den Sinnen einen Reiz, das Schöne ein Wohlgefallen in der Einbildungskraft hervor: das Nützliche ist gleichsam das sinnliche Vergnügen des Verstandes, welcher, vermöge der Anwendung des Princips der Causalität auf die sinnlichen Erscheinungen, die Ursachen des Reizenden und des Wohlgefälligen aufsucht, und, wenn er diese entdeckt hat, auch ihnen etwas sinnlich Anziehendes giebt, insofern als sie Mittel sind, in

der Zukunft den Sinnen Lust, oder der Einbildungskraft angenehme Beschäftigung zu gewähren. Die Glückseligkeit ist die Vereinigung von allem diesen, und zwar für ein ganzes Menschenleben. *) Hierdurch ist sie mit der Vernunft näher verwandt, welche auch Totalität, und also Vereinigung aller im Menschen vorhandenen Vorstellungen und Erkenntnisse sucht. Dieß eben hat die Philosophen verführt, die Glückseligkeit für das Gesetz der Vernunft selbst zu halten. Aber sie ist nur mit der theoretischen Vernunft verwandt.

---

*) Die genaue Bestimmung der Bedeutnng von Wörtern, die sonst schwankend waren, die eben so bestimmte Zueignung eines neuen Worts für jede neue Idee, (wie hier der Wörter, Angenehm und Reitz für das Vergnügen der Sinne, der Wörter schön und Wohlgefallen für die Vergnügungen der Einbildungskraft,) und die Standhaftigkeit, mit welcher sich Kant immer desselben Worts bedient, wenn er auf dieselbe Idee wieder zurückkommt, macht einen großen Vorzug seiner Schriften aus, — dient oft wirklich dazu, die Untersuchung gründlicher zu machen, und besonders Consequenz und Harmonie zwischen entfernten Theilen des Systems hervorzubringen: aber sie täuscht auch zuweilen durch einen falschen Schein von Strenge und Bündigkeit in den Beweisen, deren Resultat doch nur dasjenige enthält, was schon im Anfange in die Definition der Wörter gelegt worden war.

Beyde suchen und streben nach Totalität, aber sie finden sie nicht: indem eine solche stete Vereinigung und ein immerwährender Zusammenhang aller Vergnügungen dem sinnlichen Menschen eben so unmöglich fällt, als eine systematische Vereinigung aller Kenntnisse dem wißbegierigen Menschen. Und beyde, Glückseligkeit und theoretische Vernunft, scheinen nur dazu bestimmt, um den Menschen auf noch höhere Principien zu führen.

Wenn nun unter allen diesen genannten Triebfedern keine wäre, welche das Ansehen des Sittengesetzes bey dem Menschen unterstützen, und ihn zur Ausübung desselben bewegen könnte, ohne diese Ausübung zugleich zu verunreinigen: so würden wir uns nach andern Antrieben umsehen, oder der wahren Sittlichkeit entsagen müssen.

I.

Das Angenehme war die erste jener Triebfedern. — Dieses ist, einmahl, durchaus und unmittelbar sinnlich. Den Reiz der Sinne haben wir mit den Thieren gemein: er besteht aus bloßen Eindrücken, und ist mit gar keinen Begriffen, noch weniger mit vernünftigen Einsichten verbunden. Daher sind auch die aus ihm entstehenden Begierden blind, und ver-

folgen ihren Gegenstand, ohne Rücksicht auf alles Ueble, und selbst auf das Unangenehme, welches sonst noch aus demselben entstehen mag: weßhalb auch niemand mehr Schmerz leidet, als der immer dem Vergnügen nachjagt.

Das Angenehme ist, zum andern, unbestimmt und veränderlich. Es hängt von dem Baue der Organe bey jedem Menschen, — es hängt von Nebeneindrücken, — oft auch von Gewohnheit und Laune ab. Daher hat jedes Alter, jedes Geschlecht seine eignen Vergnügungen. Dem einen Menschen schmeckt dasjenige wohl, wovor dem andern eckelt. Den Einen kitzelt angenehm, was den Andern schon sticht und brennt. Auch mit sich selbst ist der Mensch, in Absicht dessen, was für ihn angenehm seyn soll, nicht übereinstimmend.

Beyde Eigenschaften machen das Angenehme, oder das eigentlich sinnliche Vergnügen durchaus untauglich, eine Triebfeder der Sittlichkeit zu seyn. Von der ersten ist es augenscheinlich. Wie könnte in dem Reiche des Uebersinnlichen, in welchem allein der Mensch frey, und also sittlich ist, die tiefste, am meisten thierische, Sinnlichkeit herrschen? Wenn die Absicht die Handlung adelt oder herabsetzt: so sind die, welche tugendhafte Handlungen als Mittel zum sinnlichen Genusse brauchen, und die, welche das Vergnügen durch

List oder Gewalt zu erhalten suchen, in ihrem Betragen gleich lobenswürdig. Es kann seyn, daß die Tugend, Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit gegen Andere, Mäßigung der Begierden bey uns selbst, ein mehr sicheres und besser gewähltes Mittel sey, sich langdauernde und ungestöhrte Sinnenlust zu verschaffen, als das Laster, die Unterlassung oder Verletzung der Pflichten gegen Andere und die Zügellosigkeit in dem Genusse. Aber so ist der Mensch, welcher das erste Mittel wählt, nur klüger. Er versteht sein Handwerk besser: aber er hat deßwegen keinen anderen Charakter.

Die andere Eigenschaft des Angenehmen, daß es unbestimmt, verschieden bey verschiedenen Menschen, und veränderlich bey jedem einzelnen, — also gewisser Maßen gesetzlos ist, macht es gewiß auch unfähig, Gesetz zu werden, oder dem Gesetze zur Grundlage und als Ursache seines Einflusses zu dienen. *) — Schon von der Er-

*) Es ist ein durch das ganze Kantische System herrschender Begriff, dessen Beweis ich doch nirgends gefunden habe, daß die Menschen weit vollkommner unter einander und jeder mit sich selbst, in Absicht ihrer Vernunft, als in Absicht ihrer Sinnlichkeit, — mehr in dem, was sie empfinden, mehr in den Regeln, wonach sie schließen, als in den Gesetzen, wonach sie die Din-

fahrung überhaupt darf der oberste Gesetzgeber des Menschen, die Vernunft, bey dem Inhalte und

R 2

---

ze wahrnehmen, übereinstimmen. Ich sehe hiervon keinen Grund, weder in der Theorie noch in der Erfahrung. Zuerst nicht in der Theorie. Die Grund-einrichtungen und ersten Anlagen der Natur scheinen mir in allen ihren Werken, und in allen Theilen ihres edelsten Werkes, des Menschen, gleich regelmäßig, standhaft und unabänderlich seyn zu müssen. Diese Regelmäßigkeit, diese Standhaftigkeit der Gesetze, sind Vorzüge des Schöpfers, nicht der Dinge selbst, und können, ja müssen, eben sowohl bey der Thierheit, als bey der höheren vernünftigen Menschheit, bey der Art, wie wir Lust und Schmerz fühlen, eben sowohl, als bey der Art, wie wir die erhabensten Wahrheiten kennen, oder die noch erhabenere Tugend lieben lernen, Statt finden. Jene Voraussetzung hat, zweytens, eben so wenig Grund in der Erfahrung, und wird sogar durch dieselbe widerlegt. Es ist wahr, daß die Menschen über das sinnlich Angenehme, und über das Schöne sehr verschieden urtheilen. Aber dieß geschieht nur, weil die Empfindungen von beyden sehr zusammengesetzt, und mit vielen ganz fremden und ungleichartigen Eindrücken vermischt sind. Wenn man sie in ihre einfachen Bestandtheile zergliedert, und die nicht zu ihnen gehörigen, sondern bloß durch Zufall, Gleichzeitigkeit, u. s. w. mit ihnen associirten Vorstellungen absondert: so findet man die Urtheile der Menschen auch über diese Punkte weit ähnlicher. Je mehr wir in die Theorie

den Triebfedern ihrer Regeln, deßwegen nichts entlehnen, und deßwegen darf sie nicht auf

---

der Künste eindringen: desto besser können wir davon Rechenschaft geben, warum dasselbe Kunstwerk den Einen bezaubert, den Andern aneckelt. Ein noch so schlecht gemahlter Kopf vor einem Perückenmacher-Laden, kann einem zum ersten Mahle zur Stadt kommenden Bauer sehr gefellen. Aber was gefällt ihm daran? Die Aehnlichkeit, die er in der That zwischen dem Bilde und einem wirklichen Menschenkopfe gewahr wird. Die großen Abweichungen, welche das Bildniß von seinem Originale hat, entgehen ihm, weil er niemahls weder die Gestalt des Menschen genauer untersuchet, noch ein Gemählde je genau betrachtet und dessen Züge beobachtet hat. Der Kenner, welchen jenes Bildniß aneckelt, muß die grobe Aehnlichkeit desselben mit einem Menschen, woran der Bauer sich ergetzt, zugeben: aber er bemerkt sie nicht mehr über den eben so großen Unähnlichkeiten, welche ihm zugleich in die Augen fallen. Der Bauer und der Kenner würden auf gleiche Weise darüber urtheilen, wenn sie sich einander verständigen könnten.

Und sind denn, auf der andern Seite, die Menschen in der Art zu denken, und in dem, was sie für wahr und recht halten, in den Resultaten ihrer Schlüsse, oder selbst in der Art, wie sie schließen und ihre Gedanken zusammenhängen, übereinstimmender? Giebt es nicht verschobene Köpfe, welchen durchaus dasjenige nicht einleuchtet, was aller an-

die Folgen und Zwecke der Handlungen sehen, welche doch von dem Verstande, nach dem Gesetze der Causalität, erkannt werden: weil die Erfahrung nie allgemein und nothwendig gewisse Erkenntnisse giebt, das Sittengesetz aber nichts, als nothwendige, und absolut gewisse Wahrheiten, enthalten soll, und weil jenes Gesetz der Causalität, nur auf Erfahrung anwendbar, ebenfalls nicht die apodiktische Gewißheit und die unabänderliche Festigkeit gewäh-

---

dern vernünftigen Menschen Beyfall und Ueberzeugung so leicht gewinnt, und die hingegen von Gründen und Beweisen gerührt werden, welche allen Andern ungereimt scheinen. Dieser Mangel der Uebereinstimmung ist nirgend größer, als bey den ersten Principien, also gerade da, wo die Vernunft ganz besonders und allein herrschet. Dieß hat die Geschichte der Kantischen Philosophie selbst gelehrt. Grundsätze, welche den Einen so einleuchtende und unumstößliche Wahrheiten schienen, daß sie darauf die Hoffnung eines ewigen Friedens in den Gefilden der Philosophie gründeten, kamen den Andern als unhaltbare Luftgebäude und Hirngespinste vor. Und welchen Nutzen auch diese Philosophie in Deutschland gestiftet haben mag, so hat sie gewiß die Gleichförmigkeit der Denkart unter den Philosophen über Gegenstände der Spekulation nicht vermehrt. Die alten Meinungen sind geblieben, und in der Kantischen Schule selbst hat jedes Princip immer wieder mehrere, sehr ungleichartige, Kinder geboren.

ren kann, welche den Principien der Sittlichkeit eigen seyn muß. — Und nun sollte die praktische Vernunft bis zu den veränderlichen Launen des sinnlichen Geschmacks herabsteigen, um ihre Regeln von ihnen zu bekommen, oder ihre Triebfedern aus ihnen herzuleiten? Das Sittengesetz soll das ganze menschliche Leben regieren, und alle Handlungen des Menschen zu einem gemeinschaftlichen und höchsten Zwecke leiten; — und es sollte seine erste Grundlage auf dasjenige bauen, was am Menschen das Veränderlichste ist, und auf den Bau seiner sinnlichen Organe, den Zustand seiner Nerven, und alle die inneren und äußeren Zufälle, welche auf sein sinnliches Vergnügen Einfluß haben, und bestimmen, was in jedem Augenblicke ihm angenehm oder zuwider seyn soll?"

Gegen den ersten Grund, warum das Angenehme verworfen wird, machen die Freunde der Glückseligkeitslehre den Einwurf; daß Kant dem Angenehmen Unrecht thue, daß es nicht bloß ein Angenehmes der Sinne gebe, sondern daß auch der Verstand und selbst die Sittlichkeit das ihrige haben. Ist dann das Vergnügen des Wißbegierigen, sagen sie, — es sey an der Beschäftigung des Denkens selbst, es sey an der Erfindung der Wahrheit, — ein so unedles und thierisches Vergnügen? Ist das Vergnügen, welches eine zärtliche Mutter an ihrem Kinde, der Freund am

Freunde, und jeder gute Mensch an andern Menschen hat, ganz von derselben Art, als der Reiz, mit welchem ein wohlschmeckendes Gericht oder ein köstlicher Wein meinen Gaumen kitzelt? — Und giebt es nicht endlich ein Angenehmes, welches aus dem Bewußtseyn guter Handlungen entsteht, — und von denjenigen, die es einmahl kennen, über alle andern Vergnügungen gesetzt wird? Hierauf giebt Kant zweyerley Antworten, die beyde dazu dienen, seine Begriffe vom Angenehmen noch mehr ins Licht zu setzen.

„Erstlich. Das Angenehme, — als solches, — ist immer bloß sinnlich. Die Quellen, woraus es entsteht, können verschieden seyn: aber der Theil der Seele, worauf es Eindruck macht, ist immer derselbe. Die Epikuräer würden Recht haben, daß es keine eigentlichen Vergnügungen des Verstandes oder der Sittlichkeit gebe, wenn sie nicht zugleich die Verschiedenheit der Quellen selbst läugneten. Aber darin haben sie vollkommen Recht, daß auch die Wissenschaft, die Freundschaft, und selbst die Tugend, wenn sie dem Menschen als angenehm vorkommen sollen, auf gleiche Weise sein Empfindungsvermögen, d. h. seinen innern oder äußern Sinn afficiren müssen, den am wenigsten selbstthätigen, den unedelsten und den gesetzlosesten Theil seiner selbst."

„Zweytens. Das Angenehme oder das Vergnügen, welches aus der Sittlichkeit entsteht, ist von einer ganz besondern Art: und die Beschaffenheit desselben beweiset selbst, daß es nicht die Triebfeder zu guten Handlungen seyn kann; es folgt auf dieselben, aber es ist nicht ihre Quelle. Denn worin besteht dieses Vergnügen? — In dem Bewußtseyn, recht gehandelt zu haben, in der Zufriedenheit mit sich selbst, wegen erfüllter Pflichten. — Also müssen schon gute Handlungen vom Menschen geschehen, Pflichten müssen schon erfüllt worden seyn, ehe jene angenehme Empfindung Statt findet. Also wurde hier das sittlich Gute vom Menschen ausgeübt: ehe er das Vergnügen der daraus entstehenden Selbzufriedenheit kannte. Also kann die Tugend dieser Triebfeder entbehren.“

„Ja, wenn es, um mit sich selbst wegen seines sittlichen Betragens zufrieden zu seyn und der innern Ruhe des Tugendhaften zu genießen, nothwendig wäre, daß der Mensch sich bewußt ist, aus ganz reinen Principien gehandelt zu haben, und durch keine andern Antriebe, als durch die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen das Vernunftgesetz, dazu bewogen worden zu seyn; — wenn jenes Vergnügen selbst wegfiele, oder wenigstens vermindert würde, wofern der tugendhafte Mann weiß, daß es sich mit unter die Bewegungsgründe

gemischt: so würde es gewiß von den ersten Quellen der Sittlichkeit ausgeschlossen werden müssen. Dieß ist aber in der That der Fall. Je mehr wir bloß aus Pflicht, und nicht aus Neigung, gehandelt haben: desto mehr sind wir mit uns selbst zufrieden. Denn jenes Vergnügen ist eigentlich ein Vergnügen an dem Erhabnen, es ist das Wohlgefallen an der Erhabenheit unserer Natur, daß wir ohne alle sinnlichen Antriebe, aus bloßen reinen Vernunft-Principien handeln können."

2.

Die zwey folgenden Triebfedern, die des Schönen und des Nützlichen nehme ich zusammen: weil sie einen gemeinschaftlichen Grundfehler haben, um deßwillen sie unwürdig sind, vom Vernunftgesetze, als Mittel, den Gehorsam gegen seine Gebothe zu bewirken, zu Hülfe genommen zu werden: obgleich jede derselben noch ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten hat, welche sie zu jener Bestimmung untauglich machen. Dieser gemeinschaftliche Grundfehler ist, daß, obgleich nicht rein sinnlich, sie doch beyde mit der Sinnlichkeit verwandt sind, und das Angenehme in der Empfindung, entweder zum Bestandtheile, oder zur Absicht haben.

Das Schöne war, was zugleich der Einbildungskraft und dem Verstande, der mit ihr vereiniget ist und harmonirt, eine angenehme, leichte und spielende Thätigkeit verschafft. Was ist aber die Einbildungskraft anders, als das Vermögen, die Eindrücke der Sinne, obgleich schwächer, zu wiederhohlen? Es ist immer der Reiz des Gegenwärtigen, durch welchen das Abwesende in der Einbildungskraft gefällt. Nur, daß die Einbildungskraft noch mehr Selbstthätigkeit hat, als die Sinnlichkeit, und jede Aeußerung einer neuen Kraft dem Menschen auch neues Vergnügen macht. Besonders wird der Reiz des sinnlich Angenehmen, welcher bey dem Genusse oft zu heftig war, erst in dem schwächern Bilde, welches die Imagination davon wieder erweckt, recht anziehend. Ueberdieß ist auch der schöne Gegenstand oft den Sinnen gegenwärtig: und ob er gleich nicht dadurch als schön gefällt, daß er in den Sinnen unmittelbar angenehme Gefühle erregt; so mischen sich doch solche unter die Ursachen des Vergnügens, welches wir an demselben finden.

Das Schöne wird aber noch überdieß, durch ihm eigenthümliche Gränzlinien von dem sittlich Guten abgesondert. Es giebt dem Menschen eine leichte, spielende Beschäftigung: und die Ausübung der Tugend ist Anstrengung und Arbeit. Das Schöne ist, zweytens, ohne Re-

gel: und obgleich das Geschmacksurtheil des Kenners auf allgemeinen Beyfall Anspruch macht: so kann doch die Richtigkeit desselben nicht durch Gründe bewiesen werden. Das sittlich Gute hingegen hat strenge und genau bestimmte Gesetze zum Grunde; und deren Richtigkeit ist eben so apodiktisch erweisbar, als es selbst genau bestimmt ist. Das Schöne endlich wirkt auf den Menschen bloß durch einen unmittelbaren Eindruck, ohne daß er von der Natur des Gegenstandes einen Begriff haben, oder dessen innere Eigenschaften kennen darf. Das sittlich Gute hingegen wirkt durch keinen Eindruck, sondern durch eine vollkommene Einsicht in die Beschaffenheit des Gegenstandes, nähmlich des vernünftigen Menschen.

Daher kommt es, daß diejenigen Philosophen, welche, wie Plato und mehrere Alte, die Tugend als Schönheit im Charakter und in den Handlungen empfehlen, zuerst die Strenge des Gesetzes und die Schwierigkeiten bey dessen Befolgung allzusehr verbergen, und daß eben deßwegen der, von der Liebe zur Tugend durch ihre Vorstellungen gerührte, Zuhörer, oft weniger in der wirklichen Ausübung leistet, weil er sich gewisser Maßen getäuscht findet, das Schöne bey der Erfüllung gemeiner Pflichten wenig gewahr wird, aber deren Beschwerliches fühlt. Eben diese Philosophen sind mehr geneigt, schöne Gemählde und Beschrei-

bungen von der Tugend zu geben, als eine genaue und systematische Theorie der Moral zu liefern. Und oft schwanken die Begriffe bey ihnen, so wie der Eindruck des sinnlich Schönen mannigfaltig und schwankend ist.

Was, zweytens, das Nützliche anbetrifft, so ist es nichts anders, als das Mittel, sich künftig den Genuß des Angenehmen oder des Schönen zu verschaffen. Es zwecket also auf sinnliches Vergnügen ab, und bekommt seine Kraft, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, nur durch dieses. Es ist also ebenfalls tief unter der Würde der Sittlichkeit. Ueberdieß ob es gleich mehr, als das Schöne, unmittelbar mit dem Verstande verwandt ist, und mit der Einbildungskraft gar nichts zu thun hat: so entsteht doch selbst aus der größern Entfernung, in der es vom Sinnlichen zu seyn scheint, ein neuer Grund, es nicht mit dem Sittlichen zu verknüpfen. Es ist zuerst, beynahe noch ungewisser und schwankender, was nützlich, als was angenehm ist: und der Begriff des Wohlstandes, der Wohlfahrt, des Glücks, oder wie man sonst den Zustand des Menschen, der sich alles Nützliche verschafft und im Besitze hat, nennen will, ist noch weit unbestimmter, als der Begriff des sinnlichen Vergnügens. Die Ursache ist, weil zwar das Princip der Causalität, welches der Verstand bey

Aufsuchung des Nützlichen anwendet, apodiktisch gewiß ist, aber die aufgefundenen Ursachen dessen, was man in jedem besonderen Falle zu bewirken sucht, da sie nur halb aus dem Princip und halb aus der Erfahrung hergeleitet werden müssen, doch sehr oft unsicher sind, und die gehoffte Wirkung nicht leisten. Es ist weit gewisser, daß diese oder jene Speise mir wohl schmecken, als daß der Reichthum mich glücklich machen werde. Das Sittliche aber muß, wie mehrmahls gesagt worden ist, auf festen und gewissen Grundlagen ruhen. Zweytens, das sinnliche Vergnügen ist vorübergehend. Auch mit dem Schönen beschäftiget sich die Einbildungskraft eines Menschen nur kurze Zeit. Aber das Nützliche, oder die Mittel, durch welche er sich das Wohlleben verschaffen will, können, eben deßwegen, weil es der Verstand ist, welcher sie auffinden muß, den Menschen weit länger, ja immerwährend, beschäftigen. Daher stürzen diese stete Nachforschung und dieses Streben nach dem Nützlichen den Menschen noch weit tiefer in die Sinnlichkeit. — Weit mehr Verbrechen und Laster geschehen aus Geldbegierde und aus Ehrgeitz, als aus Lüsternheit und Wollust. Gründe a priori und selbst die Erfahrung geben also dem Nützlichen die Ausschließung von den Triebfedern der Tugend.

3.

Es kommt, drittens, die Glückseligkeit an die Reihe: — ein edler klingendes Wort, aber im Grunde dieselbe Sache. Sie ist die Summe alles des Angenehmen und des Schönen, welches ein Mensch in seinem Leben genossen hat; sie ist die Vereinigung desselben, gleichsam in Einen Körper; sie will einen steten Zusammenhang zwischen den Vergnügungen stiften, so daß der Mensch in jedem Augenblicke seines Daseyns durch dieselben befriedigt werde. Sie geht noch weiter: sie verlängert die Reihe dieser zusammenhängenden Vergnügungen über dieses Leben hinaus; sie geht, obwohl ohne gegründete Ansprüche, in die übersinnliche Welt über, und umfaßt in ihrem Begriffe auch die Freuden, welche, in einem andern Leben nach dem Tode, einen unsterblichen, und dann höchst veredelten Geist befriedigen sollen. Durch das erste, — durch die gesuchte Totalität und Vereinigung alles Vergnügens, — ist sie, wie ich schon gesagt habe, mit der theoretischen Vernunft näher verwandt, und könnte in der That zu den Ideen derselben gezählt werden, die zwar keine Realität haben, aber doch als ein Leitfaden des Nachdenkens nützlich seyn können. Durch das zweyte, — durch den Uebergang in das Land der Unsterblichkeit, und zu einem künftigen übersinnli-

chen Daseyn, — nähert sie sich selbst, obwohl durch eine falsche Anmaßung, der praktischen Vernunft. Durch beydes aber wird sie doch wirklich veredelt, erhebt sich über die sinnliche Lust, und selbst über das Vergnügen der Einbildungskraft; und wird würdig, mit der Sittlichkeit in Verbindung zu treten, obgleich nicht ihr zur Grundlage zu dienen.

Denn, erstlich, ist sie ein bloß aus der Erfahrung zu schöpfender Begriff; und die Erfahrung, welche bloß zu der Welt der Erscheinungen gehört, und zur Erklärung derselben nützlich ist, kann der gesetzgebenden Vernunft, welche, über die Erscheinungen erhaben, absolute Realität sucht, nicht vorleuchten. Die Erfahrung überdieß, welche zur steten Bestimmung des Begriffs der Glückseligkeit erfordert würde, kann nie vollständig gemacht werden: weil es niemanden möglich ist, alle Arten des Vergnügens aufzuzählen, oder irgendwo vereiniget zu finden. Der Begriff der Glückseligkeit ist, zweytens, eben so, wie der des Vergnügens, schwankend. Jeder Mensch hat die seinige: *) was den einen glücklich

*) Ich gestehe es, daß Vernunftgründe und Erfahrung mich nöthigen, dieses schlechterdings zu läugnen. Die Menschen würden schon dann übereinstimmen, wenn sie unter Glückseligkeit völlige Befriedigung ihrer selbst,

macht, scheint dem andern ein sehr langweiliges, und selbst unglückliches Leben zu seyn. — Wer könnte aber unabänderliche Gesetze für alle Menschen und für alle Fälle, in Rücksicht auf die Erlangung einer Sache, geben, welche bey jedem Menschen verschieden ist, und nach den Abwechselungen der Zeit und der Umstände sich verändert? — Die Glückseligkeit endlich besteht, in der letzten Auflösung ihrer Merkmahle, doch aus sinnlichen Eindrücken und kann also für ein rein vernünftiges Wesen, dergleichen der Mensch, insofern ihm Sittlichkeit zukommt, ist, nicht letzter Endzweck, noch erste Triebfeder seiner Handlungen seyn.

---

und einen stets erwünschten Zustand verständen: gesetzt auch, daß jeder diese Befriedigung und diesen Zustand in andern Dingen suchte. Aber auch diese Verschiedenheit der Meinungen, in Absicht der Bestandtheile, ist bloß scheinbar. Die Menschen werden darin in dem Maße übereinstimmender, als sie mehr, oder doch gleicher, aufgeklärt sind, — als sie mehr oder weniger auf derselben Stufe der Reife im Leben, oder auf derselben Stufe der Cultur in der Gesellschaft stehen. Sie werden sich in dem Maße leichter mit einander in ihren Begriffen über Glückseligkeit vereinigen, je besser sie einander verständigen und sich gegenseitig ihren wahren Sinn mittheilen können.

Wenn also weder das Angenehme, noch das Schöne, noch das Nützliche, noch die Glückseligkeit sich dazu eignet, Endzweck des Tugendhaften, bey Befolgung des Sittengesetzes, zu seyn, und die Bewegungsgründe herzugeben, warum er sich das Joch der Pflicht gefallen läßt; und wenn dieß doch zugleich die einzigen bewegenden Kräfte sind, welche, aus der Sinnenwelt genommen, den Menschen in Thätigkeit setzen, und ihn zur Verfolgung seiner besonderen Endzwecke auffordern: so bleibt für die sittliche Thätigkeit, für die Befolgung des Gesetzes, nichts als das Ansehen des Gesetzes selbst, *) nichts als das Bewußtseyn der

---

*) Aber ist es irgendwo im Kantischen Systeme erwiesen, daß die bloße Autorität des Vernunftgesetzes eine, den Menschen zur Thätigkeit bewegende, Triebfeder sey? Ja wäre sie dieß, so würde unmittelbar der Ausspruch der Vernunft die Erfüllung der Pflicht bewirken, so wie ein empfundner Schmerz uns unmittelbar von der Sache, welche uns verletzt, zurücktreibt und die Lust uns an den ergetzenden Gegenstand anlockt. Würde aber nicht alsdann die Tugend mehr bloßes Naturwerk zu seyn scheinen, als sie es jetzt in den Augen derjenigen Philosophen ist, welche den Entschluß dazu als letztes Resultat des Nachdenkens über die Natur unsrer selbst und anderer Dinge ansehen? Im Kantischen Systeme scheint keine Ueberlegung bey einem von selbst und allgewaltig auf uns wirkenden Gesetze nöthig zu seyn:

Verbindlichkeit, diesem, ohne alle andern Endzwecke, ohne alle Hofnung eines Lohnes, ohne weitere Antriebe, zu gehorchen. Dieß ist es, was Kant behauptet und was er meint, wenn er das Wesen des sittlich Guten bloß in das Formelle der Vernunftmäßigkeit setzt, und das Materielle der Handlungen, d. h. den Gegenstand, womit man zu thun, und den nahen Endzweck, den man dabey vor Augen hat, gänzlich ausschleßt.

Siebenter Gesichtspunkt.

„Die Tugend macht den Menschen nicht glückselig; sie hat die Glückseligkeit nicht zu ihrem Endzwecke: Aber sie macht den Menschen würdig glückselig zu seyn. Diese Würdigkeit, mit dem wirklichen Genusse der Glückseligkeit verbunden, macht das höchste Gut des Menschen aus. Die Vereinigung beyder kann Niemand als Gott,

---

und doch ist, nach aller Menschen Empfindung, die Ausübung der Pflicht von desto größerem Werthe, je eine reifere Ueberlegung vorangegangen ist.

durch willkührliche Veranstaltungen, stiften."

Indem Kant so dachte und so schrieb, scheint mir bey ihm die Natur über das System gesiegt zu haben: und der Philosoph war nur geschickt genug, nach erlittener Niederlage, einen Frieden auf gute Bedingungen zu schließen. Er sahe bey allen andern Menschen, er empfand bey sich selbst, daß das Verlangen nach Glückseligkeit so tief und ursprünglich in der menschlichen Natur liege, als irgend ein Princip der Vernunft; daß, wenn man den Menschen ermahnt, an seiner Glückseligkeit zu arbeiten, oder auch nur für sein Glück zu sorgen, er zwar zuweilen auf seine Aufforderung nicht achtet, aber doch nichts dagegen, auch nur bey sich selbst, einwendet; daß er nie die Frage aufwirft, — "aber warum soll ich glückselig seyn?" — daß er hingegen bey jedem andern, noch so fest stehenden, Principe des Handelns, bey jeder andern, ihm selbst noch so heiligen und von ihm verehrten Autorität, immer noch geneigt bleibt, zu fragen, — aber warum soll ich dem Gesetze gehorchen? warum soll ich dem Vernunft-Principe gemäß handeln? — und daß, wenn man ihn mit der Vorstellung zurückweiset, „daß er außerdem seine angeborne Würde verläugne und sich selbst zur Thierheit erniedrige," — er zwar

dadurch zum Stillschweigen gebracht wird; aber doch insgeheim zu sich selbst sagt, daß ihm an Würde nur in so fern gelegen sey, als sie beytrage, seinen Zustand zu verbessern, oder ihn glückseliger zu machen. Um nun dieser allgemeinen Denkungsart der Menschen und seiner eignen Empfindung ein Genüge zu thun, suchte er zwischen Tugend und Glückseligkeit, die er so weit von einander getrennt hatte, zuletzt wieder eine Vereinigung zu stiften.

Er beharrt zwar also dabey, dem Tugendhaften alle Rücksicht auf Glückseligkeit, als Endzweck, zu untersagen: aber er erlaubt ihm, in der Entfernung auf sie, als einen gewissen Erfolg, hinauszusehen. Er gehet noch weiter: er stellt die Glückseligkeit nicht bloß als eine Sache vor, die der Tugendhafte zu erwarten hat, sondern als eine, die er ein Recht hat zu erwarten, und knüpft auf diese Weise auch ein moralisches Band zwischen Tugend und Glückseligkeit. Ja er gründet hier sogar den Erfolg auf das Recht, und die Gewißheit, daß der Tugendhafte einst glückselig seyn werde, auf die Würdigkeit desselben, es zu seyn. — Es ist schwerer einzusehen, wie Kant diese Ansprüche desselben oder seine Würdigkeit beweist: aber es ist leichter, den Schlüssen zu folgen, durch welche er aus der Würdigkeit die Sicherheit der Erwartung herleitet.

Zwar liegt, nach seinem Systeme, in der Tugend selbst nicht die Glückseligkeit, und sie kann auch aus derselben allein zu keiner Zeit entstehen. Zwar bringen die Naturursachen, so wie wir sie aus Erfahrung kennen, die Glückseligkeit des Tugendhaften, in diesem Leben niemahls hervor. Aber die moralischen Principien sind so unumstößlich, und das, was nach dem Vernunftgesetze geschehen soll, ist so gewiß, dereinst geschehen zu müssen: daß wir hinlänglichen Grund haben, bloß deßwegen die Unsterblichkeit der Seele, ein zukünftiges Leben, und das Daseyn eines allmächtigen Gottes, Weltschöpfers und Belohners zu glauben, damit der Tugendhafte, in jenem künftigen Leben, und durch die Veranstaltung dieses Gottes, die Glückseligkeit erhalten könne, deren er würdig ist.

Da Principien und Gesetze, doch nur Sätze sind, und aus Begriffen bestehen, die eigentlich zur Erkenntniß gehören, und an und für sich nicht im Stande sind, das Begehrungsvermögen zu afficiren, oder den Menschen in Thätigkeit zu setzen: so sonderte Kant, durch diejenige Feinheit der Unterscheidungen und der geschickten Wahl eigenthümlicher Wörter um sie auszudrücken, die sein Lehrgebäude auszeichnet, den Willen von den Begierden ab, — faßte unter dem letztern Worte alles Streben unserer Kräfte, welches

durch Antriebe entsteht, zusammen; und definirte den Willen als das Vermögen des Menschen, bloß durch Vernunft-Principien in Thätigkeit gesetzt zu werden. Da er in dem Reiche der Sittlichkeit die Erfahrung, weder als Beweis noch als Widerlegung zuläßt: so kann, in seinem Systeme, auch jener Unterschied allerdings nicht widerlegt werden. Aber diejenigen Philosophen, welche die Erfahrung allenthalben zu Rathe ziehen, werden läugnen, daß es einen Willen in dieser Bedeutung, — daß es ein solches Vermögen im Menschen gebe. Sie werden fortfahren zu glauben, daß das höhere sowohl, als das niedrigere Begehrungsvermögen, außer den Principien, welche nur Regeln enthalten, auch noch Triebfedern bedürfe, und daß das Wort Gut, in allen Sprachen, dasjenige sey, welches den Inbegriff aller Triebfedern bedeutet, aber von den Philosophen zur Bezeichnung derjenigen Triebfedern, welche den vernunftmäßigen Willen in Bewegung setzen, gebraucht worden sey.

Kant, von der Allgemeinheit dieser Meinungen, oder selbst von diesen Gründen der Philosophen, außer den Zeiten der Spekulation, gerührt, gestattete ihnen, vielleicht ohne es selbst zu wissen, auch auf seine Spekulationen Einfluß. Er zeigte also seinem reinen Willen, in der Ferne, einen anziehendren Gegenstand, als bloße Principien

seyn können. Er machte zwar die Autorität des Gesetzes, zur einzigen Triebfeder sittlicher Handlungen: aber er kam doch der Autorität des Gesetzes, durch Hoffnungen, bey den gehorsamen Unterthanen desselben, und selbst durch Ansprüche, die er ihnen ertheilte, zu Hülfe. Der Tugendhafte sollte nach ihm zwar nie um der Glückseligkeit willen tugendhaft handeln: aber er sollte sie hoffen, und, bey der Voraussetzung eines gerechten und allmächtigen Regierers der Welt, sogar als sein Recht verlangen dürfen.

Eben diese Theilnahme an den allgemeinen Empfindungen und Meinungen der Menschen machte, daß Kant sich nicht getraute, die Befolgung des Vernunftgesetzes allein das höchste Gut zu nennen, sondern auch die Glückseligkeit zu einem Bestandtheile desselben machte. Er wurde dadurch der erste Philosoph, welcher den höchsten Endzweck von dem höchsten Gute des Menschen trennte, jenen in die bloße Ausübung der Pflicht, dieses in die durch Glückseligkeit belohnte Pflicht setzte.

Je mehr er sich von den Philosophen entfernte, desto mehr näherte er sich den Theologen: und je weniger Einfluß er seinen vormahls erlernten wissenschaftlichen Begriffen bey sich einräumen wollte, desto mehr Einfluß gestand er den religiösen Begriffen zu, die ihm in dem ersten Unterrichte

seiner Jugend waren beygebracht worden. Es ist, z. B. nichts den Philosophen alter und neuer Zeit schwerer geworden, als sich eine Erschaffung der Welt aus nichts zu denken, oder Beweise für dieselbe zu finden. — In der christlichen Religionslehre macht sie den Anfang, und in der That den Grundstein des ganzen Gebäudes aus. Kant nimmt sie, als eine Vernunft-Wahrheit in seine Philosophie auf; aber als eine Wahrheit der praktischen Vernunft: — und dieß, eben jener von Gott zu stiftenden Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit wegen, welche, wie er glaubt, nur ein solcher Gott stiften kann, der über Form und Materie der Welt zu gebiethen, und also die Welt aus nichts erschaffen hat.

Alle übrigen Philosophen haben sich vor nichts mehr gefürchtet, als der Tugend willkührliche Belohnungen, wären sie auch von Gott selbst ausgetheilt, zu geben. Die Einen haben deßwegen die Tugend selbst zur Glückseligkeit gemacht, oder den Zustand des Tugendhaften für den glückseligen erklärt: die Andern haben die Glückseligkeit als eine natürliche Folge und eine Wirkung der Tugend angesehen. — Die christliche Religion hingegen, oder vielmehr die theologische Moral, kennt beynahe keine andern Belohnungen der Tugend, oder keine andern Bewegungsgründe zur Ausübung derselben, als die Seligkeit, welche Gott den

Frommen in einem andern Leben bereitet hat. — Kant schließt sich auch hier an die Theologen an, und indem er dem Tugendhaften abspricht, durch die Tugend selbst glückselig zu werden, läßt er ihm nur die Hoffnung, die Glückseligkeit durch Veranstaltungen Gottes und durch willkührliche Veränderungen, die dieser dereinst in der Welt und in des Menschen Lage machen wird, zu erhalten.

Dieß ist der Punkt, von welchem Kant ausging, um auf sein philosophisch-theologisches Lehrgebäude zu kommen, welches er in der Schrift, die Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, darlegte: — einer Schrift, in welcher Kant fast alle Glaubensartikel der Orthodoxie, auf eine sehr scharfsinnige, aber selten befriedigende Weise, mit seinem Systeme, zu verbinden sucht; die in den Nebensachen äußerst lehrreich ist, aber in der Hauptsache den Lesern mehr Beschäftigung des Verstandes für den Augenblick, als Unterricht für die Zukunft verschafft.

Aber ist dann jenes feine Gewebe, welches ich, in diesem Gesichtspunkte auseinandergesetzt habe, und durch welches die Glückseligkeit an die Moral angeknüpft werden soll, ohne daß es doch in dieselbe eindringe und sie verunreinige, auch, in dem Kantischen Systeme selbst, haltbar? Mich dünkt, nicht; selbst jetzt nicht, da

der Scharfsinn, mit welchem es angelegt ist, einen lebhaften Eindruck auf mich macht.

Zuerst, wenn die Sittlichkeit und die Tugend im Menschen, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit, völlig zu Stande gebracht worden ist: was ist es nöthig, hintendrein diese aufzusuchen, und sie ihnen als einen Schmuck, den sie nicht verlangen, oder als ein ihre Triebfedern verstärkendes Gewicht, welches sie verschmähn, anzuhängen? Nachdem der Philosoph bewiesen hat, daß es keine natürliche Beziehung der Tugend auf Glückseligkeit gebe: was kann ihn bewegen, selbst eine willkührliche Verbindung unter ihnen zu stiften, als eben jenes Gefühl, daß diese Verbindung unentbehrlich, und daß es nicht anders möglich sey, irgend jemanden zu etwas zu bewegen, als wenn man ihm zeigt, daß es gut für ihn sey, d. h. daß es ihn glückseliger machen werde. Ist es aber nicht der Strenge des Systems zuwider, daß sich die Wirkungen eines Gefühls unter die Schlußsätze von Beweisen a priori mischen? Oder widerlegt nicht vielmehr dieses Gefühl, mit dessen Aussprüchen der Philosoph sein Moralsystem vollendet, die Principien, mit welchen er es anfing, und welche zuletzt nicht auszureichen schienen?

Es ist, zweytens, nicht vollkommen deutlich, was unter der Würdigkeit des Tugendhaften, glückselig zu seyn, zu verstehen sey. — Ich ver-

stehe, was es heißt, wenn man mir sagt, daß ein Mensch eines Amtes, oder eines höhern Postens im Staate würdig sey. Das wll nähmlich zweyerley sagen: entweder, daß der Mann zu dem höheren Amte fähig und demselben gewachsen sey; oder daß die Verleihung dieses Postens an ihn, eine schickliche Belohnung für diejenigen Verdienste sey, welche er sich durch die Verwaltung der bisher bekleideten Aemter erworben hat. — Wenn ich diese Begriffe auf die Tugend anwende: so finde ich, daß die zweyte Bedeutung des Wortes, würdig, nach dem Kantischen Systeme, bey derselben gar nicht Statt findet. Die Glückseligkeit ist keine schickliche Belohnung für die Tugend: für sie ist gar keine Belohnung schicklich; sie bedarf derselben nicht, und jeder Gedanke an eine solche verunreiniget sie. Es bleibt also nur noch der erste Begriff übrig: daß der Tugendhafte allein der Glückseligkeit fähig sey. — Aber wodurch ist dieses im Kantischen Systeme bewiesen? Warum sollte der gegen seine Pflicht Gleichgültige, oder selbst der Lasterhafte nicht eben sowohl fähig seyn, sich wohl zu befinden, oder eines ihm erwünschten und ihn völlig befriedigenden Zustandes, — worin eigentlich die Glückseligkeit besteht, — zu genießen? Nur dann würde dieses zu läugnen seyn, wenn der Zustand einer tugendhaften Seele selbst einen Bestandtheil von dem

Wohlseyn des Menschen ausmachte, wie nach den Platonischen Grundsätzen; oder wenn sie, als Ursache, zur Hervorbringung der Glückseligkeit als Wirkung, unentbehrlich wäre, wie alle sogenannten Eudämonisten *) behaupten. Aber, nach Kant, welcher beydes verwirft, kann zwischen dem sittlichen oder unsittlichen Menschen, in Absicht der Fähigkeit zur Glückseligkeit, kein Unterschied Statt finden. Ja, warum sollte der Lasterhafte ihrer in diesem Sinne nicht noch würdiger seyn können: da er alles darauf anlegt, dasjenige, was er für Glückseligkeit hält, zu erlangen, und da er vielleicht mit mehr Klugheit dabey verfährt, und mehr Hülfsmittel dazu in den Händen hat, als der Tugendhafte?

Und worin besteht dann die Glückseligkeit, welche Gott den Tugendhaften in einem zukünftigen Leben bereitet hat, und mit welcher er sie belohnt, ob sie gleich dieselbe weder verlangen, noch nach ihr trachten? Besteht sie in der Gelegenheit, welche er ihnen verschafft, an intellektueller und moralischer Vollkommenheit ohne Aufhören zu wachsen, — in den günstigen Umständen, welche er veranstaltet, um zu machen, daß sie, ohne

---

*) So nennen die Kantianer diejenigen Philosophen, welche die Glückseligkeit als Zweck des Menschen, und als Princip der Tugend ansehen.

von Schmerz und Krankheit gestört, durch den Widerstand anderer Menschen abgeschreckt, und durch den schlechten Erfolg ermüdet zu werden, in der Ausübung sittlich guter Handlungen unaufhörlich fortschreiten können? Aber alsdann liegt ja in der Ausübung der Tugend, der vornehmste Bestandtheil der künftigen Seligkeit. Warum sollte sie dann den Menschen nicht auch in diesem Leben glückselig machen können? Die Antwort ist: weil der Mensch einen Körper hat, welcher ihn drückt; weil er sich in einer äußern Lage befindet, welche durch das sittliche Verhalten nicht abgeändert werden kann, und welche seine Thätigkeit oft hindert, oft ihn zu einem bloß leidenden Geschöpfe machet. — Aber so thut die Tugend, was sie kann: sie macht den Menschen zu dem Glückseligsten unter allen, welche mit einem gleichen Körper und unter gleichen Umständen lebten, — und dieß war es nur, was billige Philosophen sagten, wenn sie die Tugend für die Quelle der Glückseligkeit ausgaben.

Wofern aber von den willkührlichen Belohnungen der Tugend in der zukünftigen Welt, die freyere und ungehindertere Ausübung der Tugend ausgeschlossen wird: was bleibt alsdann für die Glückseligkeit der andern Welt übrig, als eben der Genuß des Angenehmen und Schönen, die Befriedigung der Wißbegierde, und alle die

Vergnügungen, welche Kant für sinnlich erklärt, und welche selbst andere Philosophen der Würde der Tugend nicht angemessen zu seyn geglaubt haben.

Achter und letzter Gesichtspunkt.

„Das Recht *) ist von der Pflicht gänzlich abgesondert: und das Naturrecht gehört eigentlich gar nicht zur Wissenschaft der Moral.“

Daß Kant diese Trennung behauptet, ist zwar durch seine neuesten Schriften, in welchen er die Rechtslehre und die Ethik abhandelt, recht deutlich geworden: aber den Grund dazu hat er schon in der Darstellung seiner ersten Principien gelegt; und seine Schüler sind hierin von den gemeinen Begriffen noch weiter, als er, abgegangen.

*) Daß hier von dem Zwangsrechte die Rede sey, welches in den Wissenschaften des Naturrechts, des bürgerlichen, — des Staats-Rechts u. s. w. abgehandelt wird, geht aus dem zunächst Folgenden augenscheinlich hervor.

Das Recht bezieht sich bloß auf die äußeren Verhältnisse des Menschen, und auf seine Lage unter andern Menschen. Die Pflicht bezieht sich ganz auf ihn selbst, und auf die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit dem Vernunftgesetze. Es ist nicht die Pflicht, — es sind nicht die Principien der Sittlichkeit, aus welchen sich das Zwangsrecht herleiten läßt. Es ist keine moralische Pflicht des Menschen, sein Recht zu behaupten.

Die Zwangsrechte sind nur dazu nöthig, damit Menschen in Gesellschaft mit einander leben, — oder vielmehr, damit sie als freye Wesen neben einander existiren können. Das erste Princip der Rechte, und der Endzweck, wohin sie abzielen, ist nicht, daß die Vereinigung unter den Menschen erhalten, oder die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert werde: sondern nur, daß die Ausübung der Freyheit des Einen, die Freyheit des Andern nicht stöhre. Dieß Princip der Rechte hat daher noch ein weiteres Gebieth unter sich. Es bezieht sich nicht bloß auf die menschliche Gesellschaft: es bezieht sich auf alle vernünftigen Wesen. — Die Rechtslehre ist die Auflösung der Frage: — „wie können mehrere freye Wesen neben einander vorhanden seyn und ihre Freyheit ausüben, ohne daß eines das andere in dieser Ausübung störe? und wie viel muß jedes von seiner Freyheit auf-

opfern, damit die Freyheit des andern ungekränkt bleibe?"

Hieraus nun, — aus der bloßen Absicht, das Nebeneinanderseyn mehrerer freyen Wesen möglich zu machen, wird hergeleitet, daß ich mein Leben, meine Glieder und meine äußere Freyheit mit Gewalt gegen Andere vertheidigen dürfe: es wird sogar daraus die Entstehung und das Recht des Eigenthums hergeleitet; aber letzteres freylich auf eine so künstliche Art, daß ich eben dadurch einen Verdacht bekomme, ob dieß wirklich der Grund eines so leicht zu begreifenden, und so allgemein von allen Menschen anerkannten Rechts, als das Eigenthum ist, seyn könne. *)

---

*) Die Möglichkeit, das Eigenthum einer Sache außer mir auf eine rechtmäßige Weise zu erwerben, beruht, — wofern ich Kanten in seiner Rechtslehre S. 63. u. f., wo er diese Materie abhandelt, richtig verstanden habe, auf einem dreyfachen Besitze: auf einem Besitze der bloßen reinen Vernunft;; auf einem intelligibeln Besitze, oder einem Besitze des Verstandes; und endlich auf einem empirischen Besitze, oder einem solchen, durch welchen ich die Sache wirklich in meine Gewalt bekomme. — Der Vernunfts-Besitz ist nichts anders, als ein a priori gewisses Postulat, d. h. eine Voraussetzung der praktischen Vernunft: daß es möglich seyn müsse, das Eigenthum von Sachen außer uns rechtmäßig zu erwerben. Es würde nähmlich die Verletzung der Freyheit eines Men-

Aber nicht bloß dieser einzelne Punkt, sondern die ganze Deduktion des Zwangsrechts, und

---

schen seyn, wenn er von unoccupirten Sachen keine durch seinen bloßen Willen mit sich verknüpfen könne; und doch verlangt ein noch höherer Grundsatz der praktischen Vernunft, daß die Freyheit keines der Menschen, die neben einander auf dem Erdboden existiren, verletzt werde. Diese Uebereinstimmung aller vernünftigen Wesen, daß ich durch meinen bloßen Willen ein noch nicht occupirtes Objekt mit mir verknüpfen dürfe, und so das Eigenthum desselben erhalten könne, macht den Vernunfts-Besitz aus. Hieraus nun entsteht der intelligible, oder der Verstands-Besitz, vermöge dessen ich nun wirklich eine Sache, durch den bloßen Willen, sie zu haben, mit mir verknüpfe ohne sie deßwegen in meine Gewalt zu bekommen. Hierdurch wird jenes Vernunft-Princip auf die Dinge in der Erscheinung angewandt, welches das eigentliche Geschäft des Verstandes ist. Endlich folgt der empirische Besitz, welcher nun, mit der Beystimmung aller vernünftigen und freyen Wesen, die Sache wirklich demjenigen in seine Gewalt giebt, der sie schon zuvor durch seinen bloßen Willen zu seinem Eigenthume gemacht hatte.

Ich gestehe es, daß diese Deduction des Eigenthumsrechts mich angenehm unterhält, weil sie meinen Scharfsinn übt, wenn ich sie verstehen will: daß aber folgende, sehr damit kontrastirende, leichtere Deduction mir mehr einleuchtet; vielleicht eben,

dessen Trennung von moralischer Pflicht, mit welcher es, seitdem man unter den Menschen von

---

weil ich nicht dazu gemacht bin, bis zu den ersten Principien der Dinge durchzudringen.

„Die Menschen haben zur Erhaltung ihres Lebens Nahrungsmittel und andere Bedürfnisse nöthig, welche sie auf dem Erdboden im Pflanzen- und Thierreiche finden. Wären diese ihnen nützlichen Dinge in so unerschöpflicher Menge vorhanden, daß jeder alles, was er braucht, aus dem Vorrathe der Natur nehmen könnte, und doch, wenn neue Bedürfnisse bey ihm entständen, immer wieder genug, um sie zu befriedigen, vorfände: so würde kein Mensch daran denken, sich ein Eigenthum zu wünschen, weil keiner den Andern in irgend einem Genusse stöhren würde; es müßte dann aus Eigensinn oder Bosheit geschehen. Da nun dieß aber nicht der Fall ist, sondern die Dinge, mit welchen sich der Mensch nähren, bekleiden, u. s. w. kann, in eingeschränkter Anzahl, und oft sehr sparsam, vorhanden sind: so ist ein Auskunftsmittel nöthig, wie mehrere neben einander lebende Menschen von den Früchten der Bäume, von bequemer Lagerstätte u. dergl. ihren Antheil bekommen könnten, ohne daß sie dabey täglich in Zank und Streit geriethen, woraus endlich Mord und Blutvergießen entsteht. Es fanden sich aber hierzu nur zwey Wege: daß jeder Mensch, mit der Einwilligung der übrigen, sich jedesmahl, wenn das Bedürfniß ihn anwandelte, das, was er brauchte, z. B. einen Apfel vom Baume, nahm, und das Uebri-

Pflicht und Recht spricht, in den Meinungen der Menschen und in den Systemen der Philosophen verbunden gewesen ist, biethet auch mir nicht genug starke Beweise dar, um lange genährte Begriffe und Ueberzeugungen fahren zu lassen.

Denn erstlich scheint es mir ganz willkührlich, oder es scheint mir vielmehr allem Gebrauche des

---

ge, ihm auch brauchbare, für andere Menschen, oder für sich auf einen andern Zeitpunkt des Bedürfnisses, stehen ließ, — welche Einrichtung dann die Gemeinschaft der Güter heißt: — oder daß Alle übereinkamen, die nützlichen Dinge ein für allemahl zu vertheilen, und jedem seine Portion als ein beständiges Eigenthum anzuweisen. Bey der ersten Methode fand man, daß Zank und Krieg und Blutvergießen dadurch nicht verhindert wurde. Man wählte also die zweyte.

Diesem zu Folge ist die Einführung des Eigenthums die vernünftigste Methode, wie viele Menschen die von der Natur ihnen sparsam dargereichten Güter, in Frieden mit einander genießen können: und das Eigenthum ist eben deßwegen rechtmäßig, weil es vernünftig ist. — Unter vernünftigen Menschen würde es daher auch, ohne ausdrücklichen Vertrag, d. h. im Naturstande, respektirt werden: unter unvernünftigen oder halb aufgeklärten Menschen, ist es nur durch den Zwang der bürgerlichen Gesellschaft sicher.

Wortes und der Sache Recht im bürgerlichen Leben und in Gerichtshöfen, und selbst den Bedürfnissen der menschlichen Natur, zuwider, daß durch das Recht nur die Freyheit der neben einander wohnenden Menschen, vor gegenseitigen Angriffen geschützt werden soll, und nicht auch ihr Leben, die unverstümmelte Erhaltung ihrer Glieder u. s. w. — Güter, die jedem eben so theuer und den Angriffen der Ungerechtigkeit eben so ausgesetzt sind. Was nöthigt die Philosophen, um nur die Principien der Wissenschaften immer abstrakter zu machen, anzunehmen, daß die Menschen, als sie Rechte unter sich einführten und Andern zugestanden, bloß das Problem der praktischen Vernunft auflösen wollten: — „Wie können freye Wesen nebeneinander als frey existiren?" und nicht eben sowohl das eben so gewiß von der praktischen Vernunft ihnen aufgegebene, und zu ihrem Leben, — besonders dem gesellschaftlichen Leben, noch nothwendigere Problem: — „Wie können Menschen neben einander und in Gemeinschaft mit einander leben, ohne sich wechselsweise aufzureiben, und sich das Leben oder alle Endzwecke des Lebens zu rauben?"

Zweytens, wenn gleich das äußere Recht von einem Menschen erfüllt werden kann, ohne daß er dadurch eine sittliche Pflicht erfülle, — eben

weil er jenes Recht bloß aus Furcht vor dem Zwange respektirt hat; und obgleich der Richter zufrieden ist, wenn nur das, was den Gesetzen gemäß ist, geschieht, gesetzt auch, daß der seine Schuld Bezahlende dieß nicht aus sittlichen Bewegungsgründen thut: so bleibt doch stets eine doppelte Verbindung zwischen Recht und Pflicht. Erstens muß dem Rechte, welches der Eine besitzt, eine Pflicht in dem Andern, gegen welchen er dieses Recht hat, entsprechen. Wenn ich den Mörder mit Gewalt von mir abhalten darf, so muß es doch wohl eine Pflicht anderer Menschen seyn, mich nicht zu ermorden. Nähme ein Philosoph beydes zugleich, jenes Recht und Abwesenheit dieser Pflicht an; so entsage ich seiner Philosophie, so künstlich er diese aus einander gerissenen Gegenstände, in der Folge seines Systems, wieder vereinigen mag.

Zweytens: Die Gewissenspflicht und die Zwangspflicht, scheinen mir noch bis jetzt nur verschiedene Grade, einer und derselben sittlichen Forderung zu seyn. Ich bin verbunden, einem Freunde zu dienen, ich bin mehr verbunden, einem die äußerste Noth leidenden Menschen beyzuspringen, ich bin in einem noch höheren Grade verbunden, ihm nicht selbst zu schaden, und im höchsten Grade, ihm nicht das Schätzbarste seiner Güter, das Leben, zu nehmen. Die Anerkennung der

Rechtmäßigkeit des Zwanges, von Seiten des Andern gegen mich, hängt gewiß genau mit der Ueberzeugung von der Größe meiner Verpflichtung und von der Strafwürdigkeit, welche ich mir durch Uebertretung derselben zuziehe, zusammen.

2.

Kurze Uebersicht und Darstellung des ganzen Kantischen Moralsystems.

Der denkende Leser würde sich ohne Zweifel aus diesen Gesichtspunkten eine Uebersicht des ganzen Systems, auch ohne meinen Beystand, sammeln: und ich bin ohnedieß, durch das Anziehende des Gegenstandes verführt, oder durch die Schwierigkeit, ihn deutlich zu machen, genöthiget, schon weit ausführlicher in dieser Auseinandersetzung gewesen, als mein erster Vorsatz war. Ich hoffe indeß, daß ich jetzt dem mit den Hauptbegriffen des Kantischen Moralsystems schon bekannten Leser, dasjenige mit wenigen Worten werde sagen können, wozu viele gehörten, um einen Fremdling in dasselbe einzuführen.

„Der Mensch erhält von ihm ganz unbekannten, und immer unbekannt bleibenden, Dingen an sich, den Stoff, — und von seiner eignen Natur und deren Selbstthätigkeit die Form seiner Erkenntniß. Die Sinne lehren ihn Raum und Zeit kennen, und machen, daß er sich Objekte als außer sich und außer einander, an einem gewissen Orte und zu einer gewissen Zeit, vorstellt, woraus Wahrnehmungen, oder, nach dem Kantischen Sprachgebrauche, Anschauungen entstehn. Der Verstand lehrt ihn kennen, was Daseyn, Möglichkeit, Größe, Realität, — und was endlich Ursache und Wirkung heiße; und macht, durch die Anwendung dieser Begriffe auf die Anschauungen, ihm eine Erfahrungskenntniß möglich. Die Vernunft will endlich, aus der Vereinigung dieser Erfahrungen, ein ganzes und vollständiges System machen, wobey sie aber nur in dem Menschen unaufhörlich die Bemühung aufregt, ohne ihn jemahls zum Ziele zu bringen.

Der Mensch ist aber nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein thätiges Wesen. Und Triebfedern dieser Thätigkeit, in Absicht sinnlicher Objekte, entstehen mit der Erkenntniß zu gleicher Zeit und aus eben den Quellen. Indem nähmlich die Sinne von den äußern Dingen, oder von den Veränderungen in uns selbst afficirt

werden, nehmen wir nicht bloß etwas wahr, sondern empfinden auch Lust und Unlust. Der Gegenstand der ersten Empfindung heißt das Angenehme, und wirkt durch Reitz. Das sinnlich Angenehme modificirt sich auf vielfache Weise, und bekommt alsdann andere Nahmen, als z. B. die des Schönen und Nützlichen. Der Verstand nähmlich, so wie er seine Kategorien auf die Anschauungen anwendet, um Erfahrungen daraus zu machen, wendet auch seine Selbstthätigkeit überhaupt auf die Empfindungen an, und veredelt sie gleichsam dadurch. Aus allem diesen entstehen Begierden, und aus den Begierden Zwecke; aber eingeschränkte und untergeordnete Zwecke, die bloß in sinnlichen Gegenständen liegen. Der Verstand lehrt ihn zur Erreichung dieser Zwecke die Mittel. Daraus entsteht bey ihm die Weltklugheit, welche gleichsam die sinnliche Tugend ist.

In Absicht der Erkenntniß ist mit der Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit der Kreis geschlossen: und sie bleibt auf Erscheinungen, d. h. auf sinnliche Gegenstände, eingeschränkt. In Absicht der Thätigkeit erhebt sich der Mensch höher, und steigt bis zu den übersinnlichen und außerweltlichen Dingen empor. Dieser Uebergang geschiehet durch die sittliche Frey-

heit: von welcher sich der Mensch bis zu der Höhe des Vernunftgesetzes emporschwingt.

Schon die theoretische Vernunft, indem sie die ersten Glieder der Ideen-Reihen suchte, fand: daß es freye Wesen geben müsse, d. h. Urquellen der Veränderungen, — solche, welche die Reihen der Ursachen und Wirkungen von vorn terminiren; und deren Handlung, durch welche sie die erste Veränderung hervorbringen, nicht wieder durch eine vorhergehende Veränderung in einem andern Dinge außer ihnen, veranlasset worden wäre.

Aber wo wäre ein solches Wesen zu finden? Der Mensch, so wie wir ihn durch Sinnen und Verstand kennen, konnte es nicht seyn: denn als solcher ist er ein Glied der sinnlichen Natur, und der Nothwendigkeit einer, von ihm immer höher steigenden, Kette der Ursachen unterworfen. — Hier kommt nun die praktische Vernunft der theoretischen zu Hülfe. Sie ist es, welche dem Menschen sagt, was er thun soll, und wozu er sie, innerhalb seines Wirkungskreises, machen soll. Der Mensch, der dieses Geboth, dieses Sollen als unumstößlich wahr und verpflichtend für sich anerkennt, und doch in der Erfahrung, insofern er zur sinnlichen Welt gehört, nicht so ist, nicht so seyn kann, wie das Gesetz von ihm fordert, ahndet zuerst, und ist zuletzt durch eine

eigene Art von Gewißheit, welche der Vernunft=glaube heißt, überzeugt, daß er, außer dem sinnlichen Charakter, welchen er durch den mit den Sinnen vereinigten Verstand erkennt, noch einen höheren habe, von welchem ihn beyde nichts haben wissen lassen; daß er, außer der sichtbaren Welt, in welcher er lebt, Lust und Schmerz empfindet, und durch Begierden zu Handlungen, die dem Naturzwange unterworfen sind, getrieben wird, noch Glied einer unsichtbaren Welt sey, in welcher er frey ist, und als erster Urheber seiner Handlungen, eine Verpflichtung, mit welcher zugleich immer eine Zurechnung, eine Verantwortung, eine im Falle der Uebertretung entstehende Strafwürdigkeit verbunden ist, übernehmen kann. Das Vermögen des Menschen, sich, ohne sinnliche Triebfedern, bloß durch den Einfluß eines Vernunft=Princips, zu Handlungen zu bestimmen, heißt der Wille. Er ist rein, wenn das Princip allein auf ihn Einfluß gehabt hat. Er ist unrein, wenn Begierden sich mit ihm vermischen und er, anstatt bloß rückwärts auf das Gesetz, welches ihm gebiethet, zu sehen, auch vorwärts auf die Zwecke des Angenehmen, oder Nützlichen sieht, welche er zu erhalten hofft.

Eine Maxime ist die Regel, nach welcher ich eine einzelne Handlung wirklich thue: das Gesetz ist die Regel, nach welcher ich alle ähnlichen

Handlungen, unter gleichen Umständen, thun soll; — oder vielmehr, nach welcher alle vernünftigen Wesen, in gleicher Lage, handeln sollen. Wenn ich bloß nach Maximen handle: so handle ich als ein sinnliches und dem Naturzwange unterworfnes Wesen; denn diese Maximen werden mir alsdann von meiner Sinnlichkeit gegeben, und von den, auf diese wirkenden, äußeren Gegenständen gleichsam aufgezwungen. Ich handle alsdann auch nicht sittlich: weil Sittlichkeit ohne Freyheit nicht bestehen kann. — Wenn ich mich nach Gesetzen bestimme: so handle ich als ein übersinnliches, rein vernünftiges und zugleich freyes Wesen. Es kommt also auch nur alsdann meinen Handlungen sittliche Güte zu. Das Geschäft des Willens ist, die Maximen des Menschen mit den Gesetzen zu vereinigen d. h. zu machen, daß er in einzelnen Fällen so handle, wie alle vernünftigen Wesen, zu allen Zeiten, in gleichem Falle handeln sollen.

Da das Sittengesetz ein Vernunft-Princip a priori seyn muß; und die Sittlichkeit nur in einem Lande der Freyheit, also in der übersinnlichen Welt, Statt findet, in welcher es keine Erfahrungen für den Menschen zu machen giebt: so kann auch das Gesetz seine Regeln nicht aus der Erfahrung, d. h. aus der Erkenntniß der Dinge in dieser Sinnenwelt und deren Ver-

hältnissen, — sondern es muß dieselben bloß aus dem Wesen der Vernunft hernehmen. Eben so wenig kann es seine Triebfedern von Gegenständen der Erfahrung entlehnen: sondern es muß sich lediglich auf sein eignes gebiethendes Ansehn stützen. Nun ist die Glückseligkeit ein Gegenstand der Erfahrung: denn nur durch die Erfahrung lernt der Mensch kennen, was ihm angenehm, oder unangenehm sey; nur durch sie wird ihm bekannt, was ihm längere, oder kürzere Freuden gewähre, und wie er endlich am geschicktesten sein ganzes Leben mit angenehmen Empfindungen, ohne eingemischten Schmerz, zubringen könne; — welches letztere eben den Begriff der Glückseligkeit ausmacht. Diese kann also nicht der Endzweck des Menschen, bey Befolgung der sittlichen Vorschriften, — sie kann nicht die Triebfeder zum Gehorsam gegen das Gesetz seyn.

Eben dieß folgt, wenn man auf der andern Seite die Natur des Menschen betrachtet. Wenn er Vergnügen oder Schmerz empfindet: so wird er afficirt; er verhält sich dabey leidend und ist also von andern Gegenständen außer ihm abhängig. Wenn er sittlich handelt: so ist er selbst thätig und frey; und nichts, als seine eigne Vernunft, hat auf ihn Einfluß. Wenn er durch Begierden nach irgend einem Zustande oder einem Gegenstande, — selbst wenn er durch das Verlangen nach Glückse-

ligkeit, in Thätigkeit gesetzt wird: so liegt nicht in ihm die Urquelle dieser Handlungen: sondern Vorstellungen bestimmten ihn, welche in ihm durch andere Gegenstände, vermittelst ihrer Einwirkung auf die Sinne, hervorgebracht wurden; er kann also nicht darüber verantwortlich, — er kann also auch nicht dazu verpflichtet sein. Wenn er aber sittlich gut handeln soll: so muß er erster Urheber seiner Handlungen, — und diese müssen ihm anzurechnen seyn. Und dieses kann nur alsdann geschehen, wenn sein Bewegungsgrund bloß in der Autorität der Vernunft, und in seinem Gehorsam gegen sie liegt. Denn da diese Vernunft ein Theil von ihm selbst ist; und da das Sitten-Princip derselben aus nichts anderm geschlossen, sondern aus der Form der Vernunft selbst hergeleitet wird: so endigt sich alsdann wirklich in ihm die Reihe der Ursachen, woraus Veränderungen in der Welt entstehn, — welches das eigentliche Wesen der Freyheit ist. Der Mensch kann demnach weder Vergnügen, noch Reichthum, weder Ehre noch Wissenschaft, noch überhaupt die gesammte Wohlfahrt seiner selbst und Anderer, — wären es auch ganze Länder und Staaten, — ja selbst nicht das, was man wahre Glückseligkeit nennt, sich zum letzten Endzwecke setzen, wenn er eine sittlich gute Handlung begeht: denn im ersten Falle handelt er nie völlig

frey, sondern wird durch die Natur der Gegenstände und seine eigene gleichsam gezwungen; im letzteren Falle muß er hingegen den erhabenen Charakter einer vollkommenen Freyheit und Unabhängigkeit behaupten.

Da indeß das reine Vernunftprincip nur ein Satz, ein Compositum von Begriffen, — und als solcher nicht geschickt ist, ein Bewegungsgrund, auch selbst des Willens zu seyn: so muß, durch irgend eine Veränderung, aus jenem Satze ein Gefühl werden, welches dann, auf eine den sinnlichen Triebfedern ähnliche Art, zur Erweckung und Bestimmung der Thätigkeit wirken kann. Dieses geschieht in der That vermittelst des moralischen Gefühls, — eines Wortes, welches fast alle Menschen im Munde führen und nur Wenige verstehen. Es ist aber dasselbe die, in Achtung verwandelte, Anerkennung des Gesetzes. Sobald nähmlich der vernünftige Mensch von der Wahrheit des Sittengesetzes, als eines Satzes, überzeugt ist: so entsteht unmittelbar auf eine in der That einzige und nicht völlig erklärbare Weise daraus bey ihm eine doppelte Empfindung: einmahl eine Verehrung des Gesetzes, als seines Gebiethers, und zweytens eine Demüthigung und Niedergeschlagenheit seiner selbst, als eines zur strengsten Unterwürfigkeit unter das Gesetz ver-

bundenen, und doch dasselbe nie ganz erfüllenden Wesens. *) Diese zwiefache Empfindung, die liebende Verehrung eines Andern, mit Demüthigung unserer selbst verbunden, ist das, was man eigentlich Achtung nennet. Die Achtung des Gesetzes ist nicht Lust an demselben, als an etwas Angenehmen; denn man empfindet zugleich das Schwere und Mühevolle seiner Erfüllung. Sie ist nicht Wohlgefallen an gesetzmäßigen Handlungen, als an schönen: denn diese haben oft ein gemeines und wenig gefälliges Ansehen. Sie giebt dessen ungeachtet dem Menschen ein Interesse an dem sittlich Guten, welches er zuvor, bloß als zugestandne Wahrheit, mit Kälte betrachtete. Und dieses Interesse ist die sittliche Triebfeder,

*) Dieß würde völlig unerklärbar, ja sogar ungereimt seyn: wenn man nicht voraussetzte, daß hier schon vom ganzen Menschen, — dem rein vernünftigen mit dem sinnlichen, die Rede sey. Denn nur alsdann kann die Verehrung auf unsern vernünftigen Theil und dessen Gesetze gehen, die Demüthigung und Geringschätzung aber auf unsre sinnliche Natur und die Begierden, welche dem Gehorsam gegen das Gesetz widerstreben, und dadurch die Erfüllung desselben unmöglich machen. Ich werde also auch in der ganzen Folge meiner Darstellung auf gleiche Weise von diesem zwiefachen Menschen, dem vernünftigen und sinnlichen, reden.

welche unmittelbar bey jeder Handlung auf den Menschen wirkt, und die Theorie in Ausübung verwandelt.

Jene Achtung gegen das Gesetz geht in eine Achtung des Menschen gegen sich selbst über. Auch diese letztere Empfindung ist zusammengesetzt. Der Mensch erkennt die Erhabenheit seiner vernünftigen Natur mit Freuden, und die Niedrigkeit seiner sinnlichen mit Demüthigung. Aber eben dieser Abstand macht ihm jene Erhabenheit recht merklich. In sich selbst einen Gesetzgeber zu finden, der über Sinne, Begierden, alle Stärke der thierischen Triebe, und selbst den feinern Reitz der Schönheit siegen, und durch trockne, strenge, aber weise Gebothe diese kleine Welt, den Menschen, regieren kann, — dieß ist es, was dem Menschen eine Erhabenheit giebt, welche, wenn wir ihn mit andern Wesen vergleichen, seine Würde heißt. Diese Würde liegt weder in den Talenten des Menschen, noch in seinem guten Herzen, sondern bloß in der Erfüllung seiner Pflicht um des Gesetzes willen. Der Gedanke dieser Würde hat aber etwas so Anziehendes für den Menschen, daß sie wieder ein neuer Bewegungsgrund wird, dem Gesetze Einfluß zu geben. In der That sind auch gewöhnliche Menschen im Stande, dem, was sie ihre Würde nennen, ihr Vergnügen, ihr

Leben, und alles, was Glückseligkeit in demselben heißt, aufzuopfern.

Und nun, was ist Tugend, und wie entsteht sie? Es ist nicht gut, wie Plato und andere Philosophen des Alterthums gethan haben, die Tugend, als einen bleibenden Zustand zuerst zu setzen, und dann erst die Pflicht, die einzelne Handlung, aus ihr herzuleiten. Man erkennt in dieser Art der Darstellung nicht so deutlich die Unentbehrlichkeit der Freyheit, der den Willen durch das bloße Gesetz bestimmenden Vernunft, und der Selbstherrschaft zur Sittlichkeit: und man wird durch sie verleitet, die Tugend als den natürlichen Charakter, und als einen erwünschten Zustand des Menschen, und die ausgeübten Pflichten bloß als schöne Handlungen anzusehen. — Nein, umgekehrt, die Pflicht, die einzelne dem Gesetze gemäße, und aus Gehorsam gegen dasselbe, mit Aufopferung der Neigung, vollbrachte Handlung ist das Erste: und aus vielen solchen oft wiederhohlten Handlungen folgt erst der bleibende Zustand, — der tugendhafte Charakter.

In dem Begriffe der Pflicht aber liegt der eines Zwanges, eines strengen Geboths und einer beschwerlichen Ausführung, einer nicht, aus Liebe zur Sache, sondern aus Gehorsam gegen einen Oberherrn vollbrachten Handlung. Woher dieses, wenn doch der Mensch sein eigner Gesetzgeber ist,

und die Natur des **Willens** darin besteht, sich durch dieses Gesetz bestimmen zu lassen?

Die Ursache liegt in dem zwiefachen Menschen, welcher in jedem einzelnen Menschen vereiniget ist, dem vernünftigen und dem sinnlichen; sie liegt in dem doppelten Charakter, welchen der Mensch trägt, — einmahl als **Erscheinung**, d. h. als Mitglied dieser sichtbaren Welt, und zweytens als **Ding an sich**, d. h. als Mitglied der übersinnlichen Welt. Nach dem ersten dieser beyden Charaktere, ist er dem Naturzwange unterworfen, und also der Sittlichkeit unfähig: und nur nach dem zweyten ist er frey und sein eigner Gesetzgeber.

Wenn nun eine sittlich gute Handlung wirklich geschehen soll: so muß der sinnliche Mensch mit dem vernünftigen, der **unfreye** mit dem **freyen**, in Uebereinstimmung gebracht werden. Dieß kann ohne Streit nicht geschehen, welcher schon an sich immer beschwerlich ist. Aber noch schlimmer ist es, daß es immer der vernünftige Mensch ist, welcher siegen, — und der sinnliche, welcher überwunden und gedemüthiget werden muß; und doch ist mit der gegenwärtigen Lage des Menschen seine Sinnlichkeit näher verwandt. Die Triebfedern des Reitzenden, welche den Menschen vom Gehorsam gegen das Gesetz abziehen, wirken und bemächtigen sich seiner Aufmerksamkeit leichter, als die Bewegungsgründe, welche ihn dem Gesetze

unterthänig machen. Das Materielle der moralischen Handlungen selbst, d. h. die Gegenstände, mit welchen sie zu thun haben, und die nächsten Endzwecke, sind alle sinnlich, und verwickeln den Menschen, mitten unter der Ausübung der Tugend, mit Gegenständen, welche zum Laster verführen: und die Moralität der Handlung, welche ihr ihren Werth giebt, und dem Menschen den Bewegungsgrund geben soll, liegt nur in der Form derselben, d. h. in der Uebereinstimmung mit dem Gesetze, welche die Sinnlichkeit gar nicht afficirt, in der Einbildungskraft weniger lebhafte Vorstellungen erregt, und selbst den Verstand mit nicht so mannigfaltigen Begriffen beschäftiget, als die Verrichtungen und Endzwecke dieses Lebens, welche jenes Materielle ausmachen.

Weit entfernt also, daß der Mensch bey der Ausübung der Tugend die süße Harmonie in seinem Innern empfinden sollte, die Plato so sehr rühmt, und worein er den Werth der Tugend setzt, — geschiehet diese Ausübung durch einen beständigen Kampf des Willens mit den Begierden, und des Gesetzes mit den Neigungen, — einen Kampf, der in diesem Leben nie aufhöret, weil der Mensch nicht aufhöret, ein halb sinnliches Wesen zu seyn, und nur durch seine praktische Vernunft sich bis in die übersinnliche Welt erhebt, indeß Sinnlichkeit, Verstand und selbst die

theoretische Vernunft bloß mit den Gegenständen der Erfahrung beschäftiget sind, und ihn an diese Welt fesseln.

Aber, empfindet er bloß das Bittere der Pflicht, und wird er gar nichts von etwas Angenehmen oder Schönen gewahr, welches in der zur Gewohnheit gewordenen Pflicht, d. h. in der Tugend, liegt? Nein, sagt Kant, ein solches Angenehme ist vorhanden, und es giebt ein Gefühl im Tugendhaften, welches ihn dasselbe schmecken lehrt. Aber durch eine Eigenthümlichkeit, die einzig in ihrer Art ist, entwickelt sich bey rein vernünftigen Wesen das Gefühl zuletzt, — entwickelt sich aus einem Princip, und durch eine Reihe von Thätigkeiten, welche nach dem Princip, und allein nach ihm, geschehen. Bey den sinnlichen Wesen ist das Gefühl das Erste: aus diesem entstehet die Thätigkeit und aus einer Reihe solcher Thätigkeiten abstrahirt endlich der Verstand einen allgemeinen Begriff, welchen er ein Princip nennt.

Anfangs ist die Ausübung der Tugend der Erlernung der Wissenschaften ähnlich. Nichts ist dem Kinde und dem Knaben unangenehmer, als der Anfang des Lernens: und nichts ist für den gelehrten Mann ergetzender, als die Erwerbung neuer Kenntnisse und die Entwickelung seiner eignen Gedanken. Der Geschmack an der Arbeit entsteht hier erst während der Arbeit selbst: und das Ver-

gnügen, welches wir am Ende empfinden, geht mehr auf die Beschäftigung, als auf den Gegenstand. So freut sich der Geometer mehr über die Demonstration, als über den bewiesenen Lehrsatz. — Auf gleiche Weise ist für den unsittlichen, d. h. für den ganz sinnlichen Menschen, die Erfüllung der Pflicht Anfangs nur peinliche Aufopferung oder mühevolle Arbeit. Aber schon die bloße überwundene Schwierigkeit hat ihre Annehmlichkeit. Wenn das Anfangs Schwere nach und nach leicht wird: so ist die Empfindung noch angenehmer. Und da, bey einer pflichtmäßigen Aufführung, Ordnung, Regelmäßigkeit und Consequenz ist, — Eigenschaften, welche auch dem sinnlich-verständigen Menschen gefallen, und selbst den Wissenschaften ihren Reitz geben: so ist es nicht unbegreiflich, wie der Mensch, in einem tugendhaften Leben, nach und nach an der Tugend Geschmack gewinnen könne.

Aber dieß ist noch nicht das moralische Gefühl, von welchem Kant redet, welches durch das Princip, das Vernunftgesetz, hervorgebracht werden, und durch welches sich das Princip in eine Triebfeder verwandeln soll. Dieses entsteht aus dem Unangenehmen und der Schwierigkeit der Pflicht selbst, verbunden mit der Erhabenheit, welche der Mensch dadurch zeigt, daß er, ohne einen andern Zwang, als den, wel-

chen er sich selbst anthut, und ohne einen andern Bewegungsgrund, als den, vernünftig zu handeln, jenes Unangenehme zu übernehmen, und diese Schwierigkeiten zu überwinden im Stande ist.

Ohnerachtet nähmlich das Vergnügen, und die Liebe zu einer Sache, bloß um des Vergnügens willen, welches wir an ihr haben, eigentlich ihren Sitz in der Sinnlichkeit haben: so hat doch auch die reine Vernunft etwas der Empfindung, und der aus Empfindung entstehenden Neigung analogisches. *)

---

*) Wir würden hier eine sehr angenehme und lichtvolle Ansicht der übersinnlichen Welt, und einen Gesichtspunkt bekommen, aus welchem wir dieselbe mit der sinnlichen Welt vergleichen können: wenn wir nicht allzudeutlich sähen, daß es bloß die künstliche Composition des Systems wäre, welche uns diesen Anblick verschafft hat. —

Die reine Vernunft hat ihr Urprincip, das Gesetz; sie wendet dieses auf die sittlichen Handlungen und Gegenstände an, welche gleichsam die Erfahrung der praktischen Vernunft ausmachen; und sie endigt endlich mit einem Gefühle, welches aber erst zuletzt auf viele solcher Handlungen folgt. Bey dem sinnlich = verständigen Menschen finden wir alle diese drey Stücke, aber in umgekehrter Ordnung. Das Gefühl, verbunden mit Lust und Unlust, ist das erste; dann folgen darauf die Erfahrungen;

Die ursprüngliche dieser Empfindungen ist die Achtung gegen das Sittengesetz. Es liegt in der Natur des rein-vernünftigen Menschen, daß, sobald er die Autorität eines in ihm selbst wohnenden Gesetzgebers und seine Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen ihn als wahr anerkannt hat, er noch, außer der Ueberzeugung davon, etwas anders, die Verehrung gegen das Gesetz, in sich gewahr wird. Verehrung ist etwas Angenehmes: denn es enthält die Idee von etwas Vortrefflichem in sich, das verehrt werden muß. Sie ist aber nicht reine Lust: denn sie ist immer damit verbunden, daß man den verehrten Gegenstand über sich setzt, — welches allemahl der Eigenliebe wehe thut. Bey der Achtung gegen das Gesetz aber ist mit der Selbsterniedrigung, welche in jeder Verehrung liegt, noch ein besonderes schmerzhaftes Gefühl von Demüthigung verbunden: indem

aus deren Reihen endlich der Verstand, in Vereinigung mit der theoretischen Vernunft, Principien herleitet. Dürfen wir uns dann nicht also, nach diesem Beyspiele, die übersinnliche Welt als den Archetypus, und die sinnliche als das nach ihr geformte Schattenbild vorstellen? Könnte nicht in jener manches in der Realität und als Ding an sich vorhanden seyn, was wir in dieser nur als Erscheinung zu erkennen im Stande sind?

der Mensch theils mit der Erhabenheit seiner vernünftigen und sittlichen Natur die Niedrigkeit und Verderbtheit der, mit der Vernunft streitenden, Begierde gewahr wird, theils seine Unfähigkeit, bis zu der Einigkeit des Vernunftgesetzes mit seinen Empfindungen und Handlungen hinaufzusteigen, empfindet. Diese nun aus dem Wohlgefallen am Erhabenen, und der Unlust über seine eigne Niedrigkeit entstehende Empfindung ist das, was man, — oder vielmehr, was Kant, — Achtung nennt. Diese ist indeß dem Gefühle ähnlich, mehr anziehend und mit mehr bewegender Kraft versehn, als das reine Princip, wenn dieses bloß gedacht, nicht in Empfindung verwandelt wird. Sie ist es, was moralisches Gefühl heißt, oder heißen sollte: und in dieser neuen Gestalt wird das Princip fähig, eine Triebfeder zu werden.

Die Achtung gegen das Gesetz bringt natürlicher Weise bey dem Menschen die Achtung gegen sich selbst hervor: der erhaben genug ist, dieses Gesetz sich selbst zu geben, und stark genug, um dessen Ansehen, gegen alle Lockungen der Sinnlichkeit und gegen die Sophistereyen des Verstandes selbst, durchzusetzen. Diese Achtung gebührt jedem Menschen, weil jeder ein vernünftiges Wesen ist: und sie ist die Grundlage von der Würde der menschlichen Natur, — einem neuen mora-

lischen Begriffe, der aber von großer Bedeutung und von weit ausgebreiteten Folgen in dem Sittensysteme ist. Denn bloß diese Würde zu behaupten, kann sich der Mensch, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit, als Endzweck vorsetzen, und um ihrer willen allein die schwersten Pflichten ausüben.

Indeß wird hierdurch der Widerspruch, oder, wie Kant es nennt, die Antinomie der praktischen Vernunft nicht gehoben; — der einzige, welcher bey dieser vorkommt, da die theoretische mehrere solcher Widersprüche erzeugt, und fast nur durch die Entdeckung und Auflösung derselben, ihre nützlichsten Belehrungen giebt.

Das Vernunftgesetz fordert nähmlich als eine unerläßliche Bedingung einer sittlich guten Handlung, daß der Mensch dabey nicht seine eigene Glückseligkeit, — auch nicht in dem edelsten Sinne dieses Wortes, — sondern lediglich die Uebereinstimmung mit dem Gesetze zur Absicht habe. Eben diese Vernunft aber, welche die Glückseligkeit von den Endzwecken der Tugend ausschließt, stellt eben so unumstößlich den Grundsatz fest: daß der Gehorsam gegen das Gesetz, und die Glückseligkeit auf irgend eine Art verbunden seyn müssen, und der Tugendhafte dieselbe zu erwarten habe. Sie lehrt noch weiter: daß dieses Band zwischen Tugend und Glückseligkeit, nicht nur, dem Erfolge nach, vorhanden, sondern auch in der Natur der Sittlichkeit gegründet sey;

daß der Tugendhafte nicht nur die Glückseligkeit zu erwarten, sondern auch ein Recht auf dieselbe habe. Der sittlich gute Mensch ist der Glückseligkeit würdig; und es muß ein Gott und ein ewiges Leben seyn, damit er derselben theilhaftig werden könne: — dieß sind gleichsam die Schlußsteine des Kantischen Moralsystems, wodurch er zugleich sein Gebäude näher an die Systeme der übrigen Philosophen anschließt.

3.

Die Principien der Kantischen Moral, auf kurze und bestimmte Formeln gebracht.

Es giebt derselben hauptsächlich zwey, welche nur durch Abänderung des Ausdrucks, oder durch Anwendung auf das Besondere vervielfältiget werden. Ich bin auf dieselben schon in dem Laufe dieser Untersuchungen gestoßen, und ich bringe sie nur hier bey dem Leser in Erinnerung, theils, weil sie in der That die Haupt-Resultate der vorgetra-

genen Schlüsse enthalten; theils, weil ich noch etwas zu ihrer Erläuterung hinzufügen will. Kant nennt diese Grundsätze, kategorische Imperative, ein fremdes, auffallendes und doch, wie mich dünkt, unnöthiges Kunstwort. Es heißt nicht mehr, als ein unbedingtes Geboth: welches eben so viel ist, als ein oberstes Moralprincip.

Das erste dieser Gebothe ist: Handle so, daß die Maxime, wornach du handelst, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen, welche sich in gleichem Falle befinden, seyn könne.

Das zweyte Geboth ist: Behandle alle Menschen als Wesen, welche die letzten Endzwecke ihrer Natur und ihres Schöpfers in sich selbst haben, und erlaube dir nicht irgend einen bloß als Mittel zu Erreichung deiner Absichten anzusehen.

Kant setzt noch ein drittes solches unbedingtes Geboth hinzu, das er zugleich als verschieden von den vorigen Grundsätzen, und doch als unentbehrlich ansieht, um das Haupterforderniß der Sittlichkeit — die Absonderung von allem Interesse, — anzudeuten. Diese Formel ist: Der Wille eines jeden vernünftigen Wesens ist als

ein allgemeines Gesetz anzusehen. Mich dünkt aber, dieser Satz sey in dem ersten der beyden obigen enthalten, und drücke ihn nur anders aus. Denn wenn vernünftige Wesen, in jedem einzelnen Falle, keiner andern Regel bey ihrer Handlung folgen, als welche fähig wäre, allen vernünftigen Wesen auf immer als Gesetz vorgeschrieben zu werden: so ist ja die Regel, welche sich jedes einzelne vernünftige Wesen unter den besondern Umständen vorschreibt, immer zugleich allgemeines Gesetz. Und da jene Regel den Willen des vernünftigen Wesens bestimmt; so folgt gleich, daß dieser Wille des einzelnen in einem besondern Falle als gesetzgeberischer Wille für alle Fälle zu betrachten sey.

Von jenen zwey Hauptgebothen demnach, oder, in Kantischer Sprache, von jenen Imperativen, ist der erste, zuvörderst deutlich. Die Sinnlichkeit ist nach Kant ganz allein auf die Gegenwart und den sie afficirenden Gegenstand eingeschränkt. Die Vernunft, frey und weder an Zeit noch Raum, noch ein besondres Object gefesselt, hat den allgemeinen Ueberblick aller ähnlichen Dinge und Verhältnisse zu allen Zeiten. Die Regel, welche von ihr kommt, muß also auch auf alle Zeiten, Oerter, Umstände, Personen und Gegenstände passen. Dieß ist ihr eigenthümlicher Charakter. Eine Regel des Handelns aber für

alle Fälle und alle Menschen ist ein allgemeines Gesetz. Also handelt der, welcher nach einer solchen Regel handelt, von der einen Seite sittlich, denn er gehorcht der Vernunft; und er handelt zugleich nach einem, für alle vernünftigen Wesen gültigen, Gesetze. Dieses letztere ist also ein gutes Merkmahl des Erstern.

Dieser Grundsatz ist zweytens, auch in der That von praktischem Einflusse. Oft kann er ein Licht seyn, das uns plötzlich erleuchtet; wenn wir, verblendet von dem Reitze der Sinnlichkeit, oder von großen Vortheilen zu Ungerechtigkeiten verleitet, uns selbst fragen: „Was würde aus der Welt werden, wenn Jedermann immer so handeln wollte, wie ich jetzt handle?" In vielen Fällen wird er dann sogleich einsehen, daß er Unrecht thue, und wird durch das lebhafte Gefühl davon vom Bösen zurück gehalten werden.

Die Vortrefflichkeit und den Nutzen des zweyten Geboths, besonders bey der Ausübung der geselligen Pflichten, habe ich schon oben auseinander gesetzt, und darf hier nichts hinzufügen. Die Formel bezieht sich aber nicht bloß auf die Pflichten gegen andre Menschen, sondern auf die Sittlichkeit überhaupt. Der Satz heißt dann: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in dir als in Andern, als einen Zweck ansehest. Dieß enthält,

zuerst den Gedanken, welcher der Sittlichkeit zum Grunde liegt, daß für den Menschen selbst die Ausübung der Pflicht, der höchste, einzige Endzweck sey. Es enthält zugleich den Samen, woraus sich die Idee von der Würde des Menschen entwickelt. Denn was ist Erhabneres in der Natur, als um deßentwillen die Natur selbst da ist.

4.

Beurtheilung des Kantischen Systems.

Ich habe schon, in der Auseinandersetzung der Kantischen Grundsätze, mein Urtheil über dieselben oft geäußert oder durchschimmern lassen; und es war natürlich, wenn ich von der lichtvollen Deutlichkeit einer neuen eben entwickelten Idee gerührt war, oder die Ueberzeugungskraft von Beweisen, ungeachtet aller angewandten Mühe, ihnen Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen, nicht empfand, daß ich beyde Eindrücke sogleich hinzufügte. Der Leser kann also unter diesem Artikel

nichts als Wiederhohlungen erwarten, die ihm aber doch, wie ich glaube, nicht unnütz oder unangenehm seyn werden, wenn das Wiederhohlte vereiniget und geordnet ist, und es ihm auf diese Weise leichter wird, selbst als Richter über den Gegenstand und über dessen Beurtheilung zu entscheiden.

Ich werde meine gelegentlich schon geäußerten Ideen zusammenstellen. Ich werde zuerst das System selbst, — und sodann die Form beurtheilen, in welche es gleichsam zusammengedrängt ist:

Ich werde von dem Systeme, zuerst dessen Vorzüge, d. h. was ich darin für vorzüglich halte, *) — und dann die Seiten, welche mir weniger genug gethan haben, anzeigen.

Ich rechne unter jene Vorzüge: 1) daß durch die Kantische Critik der praktischen Vernunft einige sehr lichtvolle, unstreitig wahre und durch nützliche Folgerungen brauchbare Ideen, entweder ganz neu in die Moral eingeführt, oder doch aus

*) Ich habe vielleicht nur zu oft, in der Darlegung des Kantischen Lehrgebäudes der Sitten, meine Ideen den Kantischen untergeschoben; noch viel leichter könnte es mir widerfahren, meine Vorurtheile unter die Wahrheiten, in der Beurtheilung davon, zu mengen.

der Dunkelheit, in welcher sie zuvor lagen, hervorgezogen und in ein solches Licht gesetzt worden sind: daß sie aller Leser Augen auf sich ziehen und allen, wenn sie sie einmahl aufmerksam betrachtet haben, einleuchten.

2) Daß nicht nur unter den Begriffen des Moralsystemes selbst, — denn deren sind nur wenige, und auch diese scheinen mir nicht alle mit einander harmonisch zu seyn, — sondern noch mehr zwischen der Kantischen Moral und seiner Metaphysik, zwischen diesen und seiner Critik der Urtheilskraft, welche die Principien des Schönen und der, sonst unter uns Aesthetik genannten, Wissenschaft enthält, zwischen allen endlich, und den neuesten praktischen Anwendungen dieser Lehrsätze auf Tugend und Recht, ein solcher Zusammenhang, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart, der Begriffe und der sie bezeichnenden Wörter, eine so stete Uebereinstimmung des Autors mit sich selbst herrscht, als kaum in irgend einem andern Systeme älterer und neuerer Zeit angetroffen werden wird; — ein Vorzug, der jedoch einen Leser, der Freund des Denkens ist, mehr ergetzt, unterhält und ihn dadurch für das System gewinnt, als ihn wirklich überzeugt.

3) Es enthält, so abstrakt auch seine Principien, und so wenig sie Empfindung zu erregen geschickt sind, einige herzerhebende und das Tugend-

gefühl des Menschen lebhaft rührende Theile; Darstellungen, welche jeden davon ergriffenen Leser auch zur Erforschung der trocknern und dunkleren Theile ermuntern. Stellen dieser Art finde ich weit mehr in den Urschriften Kants, als in den besser und in einem reinern Ausdrucke geschriebenen Werken seiner Schüler: wovon die meisten mich durch eine immerwährende Abgezogenheit der Begriffe ermüden, ohne je der Einbildungskraft oder dem Herzen etwas zu sagen, welches dem Geiste zu einem Erhohlungspunkte diente.

4) Es enthält nicht nur einzelne Sätze und Beweise, und noch mehr Widerlegungen, welche vollkommen gründlich sind: sondern es ist, in seiner Totalität, nach meinem Urtheile, nur eine neue, fremde, durch neue und große Ansichten bereicherte, und durch ein allzukünstliches Gewebe von Subtilitäten versteckte Darstellung eines wahren, aber gemeinen Systems Die ächten Schüler Kants werden diesen Lobspruch für den ärgsten aller Vorwürfe ansehen: weil sie, auf die absolute Verwerflichkeit aller vorhergehenden Systeme der Moral, fast allein die Vortrefflichkeit und Würde der Kantischen gründen. Ich hingegen rechne es dem großen Denker zum Verdienste an, daß aus seinen Spekulationen die Fühlbarkeit seines Herzens hervorleuchtet, und daß er, bey aller Originalität seines Geistes, doch oft merken läßt,

daß er auch, wie ein gemeiner Mensch, empfinde und sich ausdrücken könne: ja daß er sich oft in den Augenblicken der Spekulation von seinen Gefühlen beschleichen läßt, und die Forderungen von diesen, ohne es selbst zu ahnden, in die Schlußfolgen der ersteren einmischt.

Unter die Mängel, welche mir dem Kantischen Systeme eigen zu seyn scheinen, gehören folgende.

1) Kant mischt, wie mich dünkt, willkührliche und bloß des Systems wegen angenommene Begriffe unter Principien, welche a priori gewiß seyn sollen; legt oft schon in die Definition, oder in den für das Definitum gewählten Nahmen, den Keim von dem Lehrsatze, welchen er daraus zu schließen gedenkt, und geht überhaupt in seinen Untersuchungen auf ein zuvor schon bestimmtes Ziel, und auf schon zuvor bey ihm ausgemachte Sätze los; anstatt daß reine Spekulation a priori, unwissend gleichsam, wohin die Kette der Schlüsse sie führen wird, erst am Ende die Ueberzeugung hervorbringen muß.

2) Aus allem, was Kant von der Achtung gegen das Gesetz, dem moralischen Gefühle und der Würde des Menschen, gesagt hat, scheint es mir, bey gänzlicher Herabwürdigung und Beyseitsetzung dessen, was selbst die strengen Stoiker Glückseligkeit nennen, dem Kantischen Ver-

nunftgesetze an Triebfedern zu fehlen; wodurch es den vernünftig denkenden Menschen auch zum vernünftigen Handeln bewegen könnte.

3) Es enthält, bey allem Systematischen, doch eine Inconsequenz: indem es zuletzt die Glückseligkeit wieder zu Hülfe der Principien ruft, welche es so lange, bey Erklärung derselben, verworfen hatte; und dadurch, daß es dem tugendhaften Menschen eine Würdigkeit glückselig zu seyn zuschreibt, und eine gewisse Hoffnung es zu werden giebt, ein weniger natürliches Band zwischen den sittlichen Ideen und den Neigungen stiftet, als die so verachtete Glückseligkeitslehre.

4) Es scheint mir aber auch in diesem Systeme, für das Moralgesetz nicht nur an Triebfedern, sondern auch an Stoff des Inhalts zu gebrechen: indem, wenn dieser höchste Gesetzgeber im Menschen, unwissend in Absicht aller der Dinge, welche außer ihm sind, des Laufs der Welt, des Wohls und Wehes einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften, kurz aller Gegenstände des menschlichen Handelns; alle seine Vorschriften bloß aus der Form, oder dem Wesen der Vernunft hernehmen soll; er entweder keine andere Pflicht als die, die Wahrheit zu reden und der Wahrheit gemäß zu handeln, wie Wollaston, vorschreiben muß; oder bey der wirklichen Gesetzgebung unvermerkt die so schwer verbothne Erfahrung mit einschieben, und

das Materielle der Handlungen zu Hülfe nehmen muß. Das Erste behauptet Kant nirgends ausdrücklich, und nimmt es wahrscheinlich nicht für seine Meinung an: das Andere scheint ihm selbst, bey der Bildung seines obersten Grundsatzes oder kategorischen Princips, widerfahren zu seyn.

Nach diesem Entwurfe werde ich also meine Ideen in folgender Ordnung darstellen.

I.

Urtheil über das Kantische System im Ganzen.

A.

Vorzüge desselben.

Erster Vorzug.

Neuheit und Wahrheit, Originalität und praktische Brauchbarkeit einiger ihm eigenthümlichen Begriffe und Sätze.

1) Es ist keine ganz neue Idee, aber sie ist, wenn ich nicht irre, von Kant zuerst von allen Seiten beleuchtet, und nach ihrer Gründlichkeit und Unentbehrlichkeit vollständig dargestellt worden: daß jeder Mensch sein eigner Gesetzgeber seyn müsse. — Seine Handlungen können untadelhaft seyn: aber wenn er, indem er sie thut, nicht bloß seiner eignen Vernunft folgt, sondern einem fremden Oberherrn, und sey er auch ein Gott, gehorcht, so handelt er eigentlich nicht sittlich. Dieser Satz leuchtet im Grunde schon dem gemeinen Menschen-Verstande ein: aber er wurde, bald von einer übel verstandenen Frömmigkeit, bald von einer übertriebnen Ehrfurcht gegen die Autorität der Fürsten, bald von einer falschen Bescheidenheit verdunkelt. — Es leuchtet nähmlich ein, daß, wenn ein Mensch auf das Wort eines Andern glaubt, was er selbst nicht untersucht hat, er dabey nicht selbst denke; und daß er, wenn er auf den Befehl eines Andern etwas thut, wovon er die Rechtmäßigkeit nicht geprüft hat, eigentlich nicht selbst handle. Handlungen aber, welche nicht dem Menschen selbst zugehören, können auch nicht von seinem Charakter zeugen. Von der andern Seite muß der, welcher ein Gesetz prüfen will, auch dasselbe geben dürfen, und es zu geben im Stande seyn. Fromme Personen sind geneigt, jene Be-

hauptung als freygeisterisch anzusehen: weil es ihnen frevelhaft scheint, Gesetze Gottes von neuem prüfen zu wollen, oder ihn gar von dem Rechte, den Menschen Gesetze zu geben, auszuschließen: und die Moralisten des Christenthums verwarfen sie, weil sie ihrem eigenthümlichen Principe der Sittenlehre, daß alles aus Glauben an die Offenbarung und aus Gehorsam und Liebe gegen Gott geschehen müsse, widerspricht. Beyde haben Unrecht. Ohne Offenbarung kann ich nicht wissen, ob etwas ein göttliches Gesetz sey, als bis ich zuvor weiß, daß es ein vernünftiges Gesetz ist. Und auch bey einer Offenbarung, kann ich nicht eher ein Geboth für einen Befehl Gottes halten, als bis ich überzeugt bin, daß es wirklich von Gott offenbaret sey: und dieses werde ich immer, wenigstens zum Theile, aus der Vernunftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit desselben schließen. — Eben so wenig wird die Autorität der Regenten dadurch geschmälert, daß jeder Mensch sein eigner moralischer Gesetzgeber seyn soll. Denn worauf gründet sich diese Autorität? — Wenn nicht auf Gewalt und Tyranney, gewiß auf die freywillige Anerkennung der Unterthanen. Und worauf beruht diese Anerkennung anders, als auf dem Gesetze, welches ein jeder sich selbst gegeben hat, daß er um des gemeinen Bestens willen der Obrigkeit gehor-

chen wolle. — Der Stolze endlich ist nicht deßwegen stolz, daß er selbst und kein Anderer ihm Regeln zu einer vernünftigen Aufführung vorgeschrieben hat, sondern weil er glaubt, sie ganz genau beobachtet zu haben.

Alle Menschen ohne Vorurtheile dachten also hierüber von jeher so wie Kant. Aber es ist deßhalb nicht weniger sein Verdienst, daß er so ernstlich auf diesem Grundsatze besteht; daß er dessen Zusammenhang mit der Freyheit des Willens, ohne welche keine Sittlichkeit Statt findet, zeigt; daß er durch ihn die religiösen Begriffe berichtiget; und daß er endlich die daraus folgende Würde des Menschen ins Licht setzt.

2) Eine zweyte Idee, welche mir in ihrer lichtvollen Darstellung, bey Kant als neu aufgefallen, und wegen ihres, an Sinn und Kraft reichen, Inhalts schätzbar geworden ist, ist die: daß jeder Mensch ein letzter Endzweck der Natur sey, und daß Niemand den Andern bloß als Mittel behandeln dürfe. Heiliges und ehrwürdiges Gesetz, das nicht bloß den Regenten und Herrn ihre Pflichten gegen ihre Unterthanen und Diener, sondern auch einen Freund seine Pflicht gegen den andern lehrt! Die Idee selbst ist im Grunde uralt. Man hat von jeher den Fürsten gesagt, daß sie ihre Völker, wie Hirten ihre Heerden, behandeln sollen, die

nicht bloß die Milch und die Wolle der Heerden genießen, sondern auch für ihre Erhaltung und ihr Wohlseyn sorgen. Alle Kanzeln erschallen davon, daß ein Mensch das Glück des Andern, wie sein eignes, und nicht bloß seines durch jenen befördern solle. Und wenn Paulus, in seinen Briefen, zu den Vätern sagt, daß sie ihre Kinder nicht zum Zorne reitzen, — *) wenn er zu den Her-

*) Die Ausleger haben, nach meinem Urtheile, den großen Sinn, der in den Worten dieser Stelle liegt, und die Pädagogen die wichtige Erziehungsregel, welche sie enthält, nicht hinlänglich eingesehen, oder nicht hinlänglich beachtet. Sie sagt zuerst das, wovon ich im Texte rede, und wodurch sie dem Kantischen Grundsatze vollkommen gleichbedeutend wird: daß auch der Greis den Knaben, und der Vater den Sohn, — obgleich diese Unterschiede unter Menschen die natürlichsten und zugleich die größten sind, doch in moralischer Rücksicht, als seines gleichen, oder wenn man lieber will, als seinen Freund behandeln müsse, dem er nicht bloß Wohlthaten zu erweisen, sondern dem er auch mit Anstande und auf eine nicht beleidigende Art zu begegnen verbunden sey. Sie sagt aber auch den Vätern und Erziehern die wichtige Regel: daß auch ihre Zöglinge Ursache haben können, auf sie zornig zu seyn; und daß sie durch nichts mehr den sittlichen Charakter der Kinder verderben können, als wenn sie dieselben durch die Heftigkeit ihres eignen Unwillens, und durch die übertriebne Strenge ihrer Strafen, oft zu einem gerechten Zorne reitzen.

ren sagt, daß sie ihre Knechte als Diener Christi ansehen sollen: was sagt er im Grunde anders, als daß kein Mensch so tief unter dem Andern stehe, um nicht in den Augen Gottes einen gleichen Werth zu haben, und von ihm, eben aus dieser Ursache, eine achtungsvolle Behandlung fordern zu können. Indeß bleibt es Kanten eigen: daß er diesen Grundsatz weit mehr im Allgemeinen auf alle Pflichten gegen den Nächsten angewandt hat, die er auch in der That alle in sich enthält, und auf welche er gerade in den schwersten Collisions-Fällen aufmerksam macht.

Aber auch in der Idee selbst ist etwas Kanten eigenthümliches, wodurch sie sich in seinem Systeme, von der gleichförmigen Idee aller guten Menschen und aller Sittenlehrer unterscheidet. Aber dieses Eigenthümliche scheint mir nicht eben so wahr zu seyn. Er gründet den Satz, daß jeder Mensch Selbstzweck für sich und Andere sey, blos auf die sittliche Natur des Menschen: alle andern Menschen und Philosophen gründen ihn auf die Fähigkeit desselben glückselig zu seyn. Jener behauptet, daß, nur um die Beobachtung des Vernunftgesetzes nicht zu stören, wir ihn nicht willkührlich zu unsern Absichten brauchen dürfen: und daß wir ihn nur dann als Zweck behandeln, wenn wir seine Sittlichkeit befördern. Diese glauben, daß alles, was einer Empfindung fähig ist,

von uns geschont, und alles, was eines Wohlseyns fähig ist, von uns, so weit dieß möglich ist, in einen solchen Zustand des Wohlseyns versetzt werden müsse; daß alle Wesen dieser Art Endzwecke in sich enthalten, weil sie sich ihrer bewußt sind und ihren Zustand als einen guten oder bösen unterscheiden; daß aber der Mensch unter allen Dingen im höchsten Grade Selbstzweck sey, weil er der mannigfaltigsten und höchsten Arten von Glückseligkeit fähig sey.

Ich schließe mich an diese Philosophen an. Ich gehe in meinem eignen kleinen Gedankensysteme noch weiter. Ich dehne die Idee von Selbstzweck auf alle Dinge in der Natur aus, welche irgend eine Vollkommenheit haben; und ich kenne nur drey Eigenschaften in der Natur, bey welchen der Unterschied einer innern und eignen Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit Statt findet, — „Vegetation, Empfindung und Verstand, (vielleicht nur drey Zweige eines und desselben Stammes; obgleich dieß eine bisher ganz unbewiesene Hypothese ist:) und ich kenne drey Naturwesen, welche Zwecke in sich selbst enthalten, — die Pflanze, das Thier und den Menschen, — diesen letzten ganz vorzüglich, weil er alle jene drey Eigenschaften zugleich besitzt.

3) Ein dritter wichtiger Gegenstand, welchen Kant in ein größeres Licht, als seine Vorgän-

ger, gesetzt hat, betrifft die moralische Freyheit des Willens. Zwar nicht diese Freyheit selbst: denn es ist nur eine kleine, wenig geachtete Sekte von Philosophen, welche sie läugnet, und die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen behauptet; sondern er betrifft zuerst und vornehmlich die Dunkelheiten und Widersprüche, welche bey dem Begriffe von Freyheit, wenn der Verstand ihn fassen will, vorwalten; und zweytens den wichtigen und ausgebreiteten Einfluß, welchen es auf die Natur der Sittlichkeit hat, daß diese die Freyheit des Menschen voraussetzt. Ich sehe es überhaupt als den größten und bleibendsten Gewinn an, welchen die Philosophie und der menschliche Geist von Kants Bemühungen haben wird, daß darin gewisse Gränzen unsrer Erkenntniß, über welche wir nie hinaus kommen können, deutlicher, vollständiger und bündiger, als es von irgend einem alten oder neuen Schriftsteller geschehen ist, gezeigt werden. Kein Philosoph unserer Zeit hat mehr beygetragen, uns unsre Unwissenheit zu lehren, als Kant. Unter diesen Gränzen ist keine, welche alles unser Bemühen, in der Erkenntniß unsrer Natur weiter zu dringen, mehr beschränkt, als der Begriff der Freyheit. Es ist uns unmöglich, sie aufzugeben. Nicht bloß das innigste Gefühl verhindert uns daran, sondern die gesunde Vernunft sagt uns, daß wir unmöglich wegen Handlungen

gelobt oder getadelt werden können, deren wahre Urheber wir nicht sind. Und von der andern Seite ist es uns doch eben so augenscheinlich, daß wir nach Bewegungsgründen handeln, welche in Vorstellungen liegen, die von Gegenständen außer uns, in uns erweckt werden. *) Wie sind nun diese beyden Sachen zu vereinigen? Die Unmöglichkeit hiervon, und das Sophistische in den Ausflüchten der Deterministen, welche diese Widersprüche heben wollen, hat Niemand vortrefflicher gezeigt, als Kant. Es ist wahr, es ist ihm, nach meinem Urtheile, in dem Versuche, das Räthsel aufzulösen, nicht so wohl gelungen, als in dem, es darzustellen. Der vorgegebne doppelte Charakter des Menschen, der sinnliche und der übersinnliche, giebt neue Worte, aber nicht faßliche Begriffe. Indeß ist für mich das Verdienst groß genug, mir in einem Gegenstande, welchen man bisher für völlig aufs Reine gebracht ansahe, noch die unbemerkten Dunkelheiten zu zeigen, auch wenn sie mir nicht aufgehellt werden.

Was zweytens, den ihm eigenthümlichen Gebrauch betrifft, welchen Kant von dem Begriffe der Freyheit in dem ganzen Sittensysteme macht, so scheint mir derselbe zu weit getrieben, oder nicht

---

*) Ich habe etwas den Kantischen Ideen ähnliches schon zuvor gedacht, und in den Anmerkungen zum Ferguson auseinander gesetzt.

immer richtig zu seyn: das erste, wenn er aus der Freyheit allein herleitet, was auch noch durch andere Rücksichten bestimmt werden muß; das andere, wenn er manches aus den ihm eignen Vorstellungen über die Natur der Freyheit schließt, mit welchen ich nicht einverstanden seyn kann. So leitet er aus der Freyheit her: daß, weil der Mensch nur in der übersinnlichen Welt frey ist, in welcher keine Erfahrungen Statt finden, auch die gesetzgebende Vernunft die Erfahrung nicht zu Rathe ziehen könne, nicht ihre Bewegungsgründe durch sie verstärken dürfe. Aus der Freyheit leitet er her, daß die sittlichen Handlungen ihren Charakter bloß durch ihre Uebereinstimmung mit der Vernunftform, und gar nicht durch ihre Beziehung auf die Gegenstände und Endzwecke bekommen, mit welchen sie zu thun haben: weil der Mensch nur frey ist, insofern seine Vernunft allein ihm gebiethet, und ein Sklave wird, sobald äußere Gegenstände auf ihn Einfluß haben. Aus ihr schließt er endlich, daß die Glückseligkeit durchaus von den Endzwecken der Tugend ausgeschlossen werden müsse: weil alle Triebfedern, welche in ihr liegen, im Grunde sinnlich und also zwingend sind, und daher alle Handlungen, welche bloß um ihretwillen geschehen, zu einem bloßen Naturerfolge, nicht zu einem Werke der Freyheit machen.

Ein zweyter Vorzug der ganzen Kantischen Philosophie, woran auch seine Moral Theil nimmt, ist der strenge systematische Zusammenhang, welcher in derselben herrscht: — ein Zusammenhang, vermöge dessen die Elementarbegriffe des Anfangs schon auf die letzten Resultate am Ende, und die in den ersten Theilen gewählten Definitionen, Eintheilungen und Kunstwörter, auf die Behandlungsart der Gegenstände und den Gang der Untersuchung, in den letzten, Beziehung haben. Ich kenne unter allen Philosophen keinen so beharrlichen Denker, dem es gelungen ist, Ideen Jahre lang mit sich herumzutragen, sie immer gleich wahr zu finden, *) immer an ihnen fort zu

*) Ich nenne dieß ein Glück, weil es eben so von einer gewissen natürlichen Festigkeit der Denkkraft, als von der Wahrheit der Sachen, welche man denkt, und der Kraft ihrer Gründe abhängt. Es giebt andere Menschen, welche auch fähig sind, selbst zu denken, ja zuweilen vielleicht tiefer in die Gegenstände einzudringen, denen aber, vermöge einer natürlichen Veränderlichkeit ihres Geistes, oder auch vielleicht wegen einer gewissen Fruchtbarkeit desselben, welche ihnen immer neue Ansichten zeigt, eine und dieselbe Sache zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden vorkommt. Ich wage, — und ich gestehe es, — mich unter die letztern zu rechnen. Beyde Denkungsarten haben ihre vortheilhafte und ihre nachtheilige Seite. Der stets

arbeiten und denselben Faden durch mehrere Zweige der Wissenschaft fortzuspinnen, ohne ihn je zu zerreißen; ich müßte dann meinen Freund Aristoteles unter diese Denker rechnen, in dessen Werken, obgleich die vorgetragenen Meinungen,

---

seinen ersten Ueberzeugungen getreue Denker weist auch oft in der Folge Einwendungen und Gründe ab, welche stark genug gewesen wären, ihn wankend zu machen; und er beharret eben so fest auf dem Irrthume, als auf der Wahrheit, wenn beyde einmahl sein Gemüth durch die ersten Gründe, welche er für dieselben fand, gefesselt haben: und der zweyte verliert oft die Frucht seines ersten Nachdenkens, indem er die Resultate desselben in der Folge mit schlechteren Gedanken vertauscht, und kommt selten zur völligen Ruhe über die Gewißheit seiner Ideen. Doch ist, um große Erfindungen in den Wissenschaften zu machen, weitläuftige Pläne auszuführen, und Systeme zu bauen, die erstere Geistesanlage weit geschickter. Ein solcher Mann ist zu der Philosophie der ersten Principien gebohren. Der Andre, dessen Geist in seinen Ueberzeugungen wankelmüthiger, aber an Ideen fruchtbar ist, wird mehr gemacht seyn, ein populärer Philosoph zu werden. Er wird sich zuweilen, in seinen verschiednen Schriften, ja auch wohl in einer und derselben, widersprechen: aber er wird an jedem Orte, wo er eine Sache berührt, sie von allen Seiten darstellen, und es der Urtheilskraft eines entschiedneren Lesers leichter machen, die richtige Parthey zu finden.

besonders in der Physik und Metaphysik, auf den ersten Anblick nicht immer übereinstimmend scheinen, doch dieselben Grundbegriffe, Eintheilungen, Kunstsprache von einem Ende bis zum Andern herrschen, — ein Umstand, welcher auch das Verstehen seiner Schriften schwerer macht, weil er selbst in den populärsten, in der Moral und Politik, von allen subtilen Unterscheidungen der Begriffe und der genauen Bestimmung der Wortbedeutungen, welche in seinen abstraktesten, z. B. dem Organon und der Metaphysik, herrschen, Gebrauch macht; alle seine Werke aber nur von wenigen Litteratoren gelesen werden.

Eben dieser genaue Zusammenhang nun herrscht, nicht nur unter den Begriffen und Grundsätzen der Kantischen Moral, — einem kleinen Gebiethe, innerhalb dessen es auch einem weniger planmäßig und systematisch denkenden Kopfe möglich gewesen wäre, ihn zu erhalten: sondern auch zwischen ihr und den weitläuftigen Gefilden seiner theoretischen Philosophie. Dieß eben veranlaßte mich, — obgleich die Absicht meiner Schrift eigentlich nur war, die Principien der Kantischen Sittenlehre darzustellen, — daß ich mich auf einen kurzen Entwurf des ganzen Systems einließ. Und ich hoffe, daß es, auch in diesem unvollkommnen Umrisse, dem aufmerksamen Leser nicht wird entgangen seyn, wie Kant schon durch die Begriffe

von Sinnlichkeit und von Raum und Zeit, durch die Theorie vom Verstande und von den Kategorien, durch die theoretische Vernunft, ihre Ideen und ihre Antinomien, die sein Werk beschließen, die Principien der Sittenlehre vorbereitet habe. Indem er selbst unsere Erkenntnisse, welche doch ganz aus Erscheinungen bestehn, sich nicht aus den ursprünglichen Eindrücken der Dinge auf die Sinne, nach und nach, entwickeln läßt, sondern sie großentheils aus den Formen und Gesetzen des Empfindungsvermögens und des Verstandes ableitet: so bereitet er uns vor, in dem Reiche der Sittlichkeit, wo der Mensch ganz von dem Einflusse anderer Gegenstände, frey und unabhängig seyn soll, alles, einzig und allein, aus den Formen und Gesetzen unsrer sittlichen Natur, d. h. der praktischen Vernunft, hergeleitet zu finden. — Wie künstlich und zugleich wie glücklich hat er den Begriff der metaphysischen Freyheit, durch das der theoretischen Vernunft zugeeignete Geschäfte herbeygeführt, unsere Erkenntniß in ein vollständiges, systematisches Ganze zu bringen. Zu Folge dieser ihrer Bestimmung soll sie von allen Arten der Ideen-Reihen, und also auch von der Reihe der Veränderungen, — welche ebenfalls, insofern immer eine die Wirkung der andern ist, eine solche Reihe bilden, — die ersten Glieder aufsuchen. Das erste Glied in diesem letzten Fal-

le kann nichts anders als eine erste Veränderung seyn, die in irgend einem Dinge vorgeht, und keine in einem andern Dinge, noch früher vorhergegangne Veränderung voraussetzt. Eine Veränderung dieser Art aber muß eine innere Veränderung des Dinges, — und also eine Handlung desselben seyn. Und wie genau stimmt dieser Begriff der metaphysischen Freyheit, daß sie die erste Urquelle von einer Reihe von Veränderungen bezeichne, mit dem Begriffe des moralisch freyen Wesens zusammen! Dieses muß, insofern es ein moralisches Wesen ist, wegen seiner Handlungen verantwortlich, folglich wahrer Urheber derselben seyn. Dieß wäre es aber nicht, wenn die Veränderung in ihm, welche Handlung heißt, bloß Wirkung und Folge einer Veränderung wäre, welche zuvor in einem andern Dinge vorgegangen ist. Insofern aber das moralisch freye Wesen auch ein handelndes Wesen seyn muß, soll es auch in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, welche wieder neue nach sich ziehen. Durch diese beyden vereinigten Charaktere nun erfüllt es den, von der theoretischen Vernunft bloß hypothetisch aufgestellten, Begriff freyer Handlungen, daß sie nähmlich von einer Reihe der Veränderungen die ersten Glieder, und die Quelle der ganzen Reihe sind.

Dieses genaue Zusammenpassen, und die durch an einanderhängende Mittelglieder gestiftete Verbindung der entferntesten Begriffe, findet nicht nur in demjenigen Theile der Kantischen Philosophie Statt, welchen ich in diesem Aufsatze durchgegangen bin, und welcher auch bey ihm ein zusammenhängendes Werk ausmacht, dessen erste Theile augenscheinlich schon mit Rücksicht auf die letzten *) ausgearbeitet sind: sondern die Begriffe

*) Mir hat es immer geschienen, daß die Untersuchung von dem Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit, und den davon bisher, besonders von den Leibnitzischen Philosophen, gegebnen Beweisen der Punkt gewesen sey, von wo er ausgegangen ist, um seine ganze übrige Theorie über die Natur des Menschen und seiner Erkenntnißkräfte zu finden: und daß also in der That die Kritik der praktischen Vernunft nicht nur das Ziel, sondern auch das Fundament und der Anfang der Kritik der reinen Vernunft gewesen sey. Ich bin darin noch mehr bestärkt worden, seitdem ich, im zweyten Bande der vor kurzem gesammelten kleinern Schriften Kants, die Abhandlung: über den einzig möglichen Beweis vom Daseyn Gottes, deren wesentlichen Inhalt ich schon vor vielen Jahren in einer akademischen Streitschrift unsers Philosophen gefunden hatte, jetzt, nachdem ich mit seinem Ideensysteme vertrauter geworden bin, vom neuem gelesen habe.

und Grundsätze seiner Moral sind mit denen seiner Aesthetik, die er in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen hat, eben so harmonisch. Dieses Werk ist überhaupt, wegen des Reichthums neuer Ideen, und wegen des Einflusses derselben auf die Begriffe und Grundsätze seiner ganzen übrigen Philosophie, eines seiner schätzbarsten und unentbehrlichsten für einen Leser, welcher ihn vollkommen verstehen will.

Wie genau hängen die Unterscheidungen, welche Kant in der Kritik der Urtheilskraft zwischen dem Angenehmen, dem Schönen und dem Erhabenen macht, und die Erklärungen, die er davon giebt, mit seinen moralischen Begriffen von der Achtung des Gesetzes, und der Würde des Menschen zusammen. Wie sehr herrschen auch in jener dieselben Grundsätze, welche ihn in der Moral die Glückseligkeitslehre verwerfen lassen; und wie ähnlich ist die Verbindung, welche er in der Theorie des Erhabnen zwischen Vernunft und Sinnlichkeit stiftet, indeß er ihren Widerstreit ins hellste Licht setzt, mit derjenigen Verbindung, welche er in der Theorie von der Würdigkeit des Menschen, glückselig zu seyn, ebenfalls zwischen jenen, zuvor so weit von ihm getrennten, Gegenständen zu Stande bringt.

Dieser Zusammenhang nun, außer dem, daß er die größte Uebung und das ergetzendste Vergnü-

gen für einen denkenden Leser ist, macht auch in der That die Begriffe deutlicher und die Beweise schärfer. Nur dann mangelt bey aller jener Deutlichkeit der Begriffe, doch die Ueberzeugungskraft dieser Beweise: wenn der Leser selbst sieht, wie durch die ersten Definitionen und selbst durch die gewählte Kunstsprache, die zu beweisenden Lehrsätze schon als bewiesen angenommen worden sind.

„Dritter Vorzug des Kantischen Moralsystems: — das Rührende und Herzerhebende, welches selbst in einigen der abstraktesten Theile desselben herrscht, besonders, so wie sie von Kant selbst dargestellt worden sind."

Was hat die Menschen mehr von der Kantischen Moral abgeschreckt, als der kategorische Imperativ und das Formelle des Vernunftgesetzes, welches, mit Ausschlusse alles Materiellen der Handlung, das Sittliche ausmachen soll. Mich selbst hat das Fremde dieser Ausdrücke beleidiget: und ihre Unentbehrlichkeit leuchtet mir noch jetzt nicht ein. Und wodurch sind, von der andern Seite, mehr gute und edle Menschen für die Kantische Moral gewonnen worden: als eben durch die Strenge des Geboths, welche jener Imperativ ausdrücken soll, durch die Schwierigkei-

ken, welche er bey der Ausübung der Pflicht findet, und durch die Erhabenheit, welche er zugleich in der menschlichen Natur zeigt, da es der Mensch selbst ist, welcher sich dieses Geboth auflegt, und diese Schwierigkeiten zu überwinden aufgiebt; und er auch selbst es ist, welcher, ohne von irgend jemanden dazu gezwungen zu werden, ohne Belohnungen zu hoffen, oder Strafen zu fürchten, bloß aus Ehrfurcht gegen seinen freywillig gefaßten Entschluß, und gegen seine Vernunft, welche ihn denselben fassen ließ, ein solches Geboth befolgt.

Die strengen Moralisten haben überhaupt, nicht nur beym Volke, sondern bey allen Classen der Menschen, größern Eingang gefunden; weil, wer einmahl in dem Enthusiasmus ist, etwas Schweres unternehmen zu wollen, sich lieber noch mehr Lasten aufgelegt, — noch größere Hindernisse zu übersteigen vor sich sieht, um seine Kraft recht zeigen zu können. Aber wenn diese Strenge sich mit Erhabenheit verbindet; wenn der Moralist, indem er den Menschen niederschlägt und demüthiget, — worauf, z. B. die Lehrer der Brüdergemeine, und selbst viele andere Religionslehrer allein hin arbeiten, — ihn zugleich in seinen eignen Augen erhebt, und veredelt, — welches letztere ausschließend der Endzweck der Stoiker war, — dann ist die Empfindung, welche aus diesen beyden vereinigten Eindrücken, aus der

vom Menschen in sich wahrgenommenen Niedrigkeit und aus der geahndeten Hoheit seiner selbst entstehet, äußerst rührend und anziehend. Und es ist Kanten in der That zuweilen gelungen, diese doppelte Empfindung durch die Entwickelung seiner Principien zu erregen.

Schon der Begriff des Erhabenen, so wie ihn Kant in der Kritik der Urtheilskraft zuerst vollständig entwickelt, scheint mir eine der reichsten Ausbeuten aus den Kantischen Spekulationen zu seyn. Und ob er gleich zu subtil ist, um sich in die allgemeine Masse der menschlichen Erkenntnisse zu mischen; so wird er doch den geübtern Denkern, und auch schönen Geistern, die, wie Schiller, Philosophie mit tiefem Gefühle und der Gabe zu schreiben verbinden, auf immer einen reichen Stoff, sich selbst durch Betrachtungen darüber zu ergetzen, und andre zu belehren, darreichen. — Aber die Anwendungen, welche er von diesem Begriffe der Erhabenheit in der Moral macht, und aus welchen großentheils das Rührende und Herzerhebende vieler Ansichten und Vorstellungsarten entsteht, welche dieser Moral eigen sind, und den ihrer Vorzüge, von welchem ich hier rede, ausmachen, geben dem Stammbegriffe selbst einen noch größern Werth. Aus dem Begriffe der Erhabenheit ist der von der Würde des Menschen abgeleitet, welche in der Kantischen Moral

eben die wichtige Stelle einnimmt, und einen eben so großen Einfluß hat, als die Glückseligkeit in den Systemen der übrigen Moralisten. — Das Gefühl des Erhabnen macht einen Bestandtheil von demjenigen aus, was Kant die Achtung für das Gesetz, und das moralische Gefühl nennt: — zwey Begriffe, welche zwar mehr vom Verstande verknüpfte und von der Willkühr zusammengesetzte Begriffe, als wahre Empfindungen des Herzens zu seyn scheinen, aber doch auf den Leser, welcher in sie eindringt, einen rührenden Eindruck machen.

Ueberhaupt kann man es als charakteristischen Unterschied zwischen der Kantischen Moral und zwischen der mehrerer Alten, besonders des Plato, ansehen: daß in dieser die Vorstellung des sittlich Schönen, in jener die Vorstellung des sittlich Erhabnen herrscht: zwey Begriffe, die so nahe mit einander verwandt sind, daß unmöglich die darauf gebauten Systeme so gar weit von einander entfernt seyn können. Der eine Philosoph will das Gesetz liebenswürdig, der andere achtungswerth machen. Sollten beyde sich nicht vereinigen können, wenn sie sich zu verständigen wüßten?

Für einen vierten Vorzug des Kantischen Moralsystems, und für einen der größten halte ich es: daß sein wesentlicher Inhalt und Sinn mit der darin herrschenden Darstellungsart und Sprache nicht völlig übereinstimmen, und jene zwar weniger Eigenthümliches, aber in der That mehr Wahrheit enthalten.

Es giebt Philosophen, die nicht anders, als zu Folge gegenwärtiger Empfindungen, denken. Eine durch ihre vorzügliche Klarheit sich auszeichnende Wahrnehmung, oder ein lebhaftes Gefühl muß ihre Denkkraft erwecken, und beständige Rücksichten auf die Welt, und ihre Erfahrung, und die diesen gemäßen Empfindungen begleiten sie während ihrer ganzen Meditation. Bey andern Philosophen scheinen die Stunden der Spekulation, und die des Lebens, der Beobachtung und der Empfindung von einander getrennt zu seyn. Die Erstern sind nicht gemacht, in der Verknüpfung ihrer Begriffe sehr weit zu gehen, und also große Entdeckungen in den abstrakten Wissenschaften zu machen: weil sie ihre Ideen-Reihen zu oft unterbrechen und zu schnell endigen. Die Letztern sind im Stande, wenigstens eine geraume Zeit hindurch, bloße Begriffe zu kombiniren, so wie der Mathemathiker Zahlen und Linien kombinirt, ohne im mindesten an die Gegenstände zu denken, von welchen sie hergenommen sind, oder auf welche sie

angewandt werden können. Diese allein sind geschickt, neue Systeme zu bauen und bis zu den ersten Principien durchzudringen: aber sie verirren sich auch oft von der Wahrheit, weil sie nicht immer, so wie der Geometer, die Figur, auf welche sich alles bezieht, vor Augen haben; und sie entfernen sich immer von der Sprache und Denkungsart der übrigen Menschen. —

Kant scheint mir zu der letztern Classe zu gehören. Allein ob er gleich mit der äußersten Kälte in den subtilsten Abstraktionen lange Zeit fortfahren kann, ohne je auf Erfahrung oder Gefühl Rücksicht zu nehmen, ja selbst, indem er sie verbannt; so fehlt es ihm doch weder an Beobachtungsgeist noch an Empfindungsvermögen: und seine Beobachtungen und Gefühle sind von denen anderer Menschen bey weitem nicht so sehr unterschieden, als seine Spekulationen von den ihrigen, vielmehr leuchten die Erstern ihnen ein, sie haben etwas anziehendes für sie, und werden leicht von ihnen angenommen. *) Dieser doppelte Charak-

*) Ich erinnere mich, wie sehr, lange vor der Periode des Ruhms, zu welchem Kant durch seine Kritik gelangt ist, seine kleinen, damahls wenig Aufsehen machenden Schriften mich an sich zogen, wie begierig ich nachforschte, ob nicht eine neue von ihm erschienen wäre; und mit welcher Bewunderung ich sie, in Gesellschaft meines Freundes Engel, — eines eben so gu-

ter scheint mir, insofern er der Person zugehört, ein Vorzug des Mannes und, insofern er auf seine Schriften Einfluß hat, auch ein Vorzug dieser Schriften zu seyn. Er kann zwar, während seiner Meditation, seine Gefühle und Erfahrungen vergessen: aber sie liegen doch im Grunde der Seele, immer bereit zu erwachen, und ihn entweder zurückzurufen, wenn er sich verirrt, oder sich in seinen Vortrag einzumischen, wenn dieser zur Belehrung anderer Menschen unbrauchbar wird.

So scheint es mir auch in der Moral gegangen zu seyn. Seine Spekulation brachte ihn auf das bloß Formelle eines Vernunftgesetzes, in welchem zugleich Inhalt und Triebfedern zu den Gebothen liegen sollen, die es dem Menschen ertheilt. Aber seine Erfahrung brachte ihn auf das moralische Gefühl, und sein Gefühl brachte ihn auf die Glückseligkeit zurück.

Denn was ist das Wesentliche der Kantischen Moral, wenn man sie von ihrer Kunstsprache entkleidet, woran zugleich die meisten der ihr eigenthümlichen Begriffe hängen?

„Die Vernunft, der oberste Regent des kleinen Staats, welchen wir Mensch nennen, ist

---

ten Richters philosophischer als dichterischer Schriften — durchlas.

auch einziger Gesetzgeber für seine freyen und sittlichen Handlungen. *) Die Vorschriften der gesetzgebenden Vernunft gehen vornehmlich auf die Anordnung und Einschränkung der sinnlichen Begierden und Triebfedern, vermittelst deren sie allein auf die, in der Sinnenwelt geschehenden, Handlungen des Menschen, Einfluß haben kann. Der Gehorsam gegen das Vernunftgesetz heißt Pflicht und ist mit Zwang und Mühe verbunden, solange die Neigungen des Menschen mit seinem vernünftigen Willen im Widerspruche sind. Er heißt Tugend und wird leicht und angenehm, sobald die Begierden mit der Vernunft völlig harmoniren; — welches aber beym Menschen in diesem Leben niemahls geschieht. Die Ausübung der Pflicht wird dem Menschen schon hier, durch die Würde, welche er dadurch in seinen eignen Augen erhält, und durch die Achtung, welche er nach und nach für das Gesetz selbst gewinnt, belohnt, (insofern nähmlich in dieser Achtung etwas

---

*) Ob sie diese Gesetze, nach Maßgabe der ihr von dem Verstande dargereichten Erfahrungen, giebt, oder ob sie den Stoff derselben bloß aus sich selbst und aus ihrem Wesen zieht: dieß würde ich freylich unausgemacht lassen: — überzeugt, daß sie in beyden Fällen auf gleiche Weise ihre Gesetze selbst und ohne einen fremden Einfluß giebt. — Kant besteht allerdings auf dem Letztern.

von Liebe und also von Vergnügen eingemischt ist:) und die Tugend wird von Gott, in einem zukünftigen Leben mit einer vollkommenen Glückseligkeit belohnt werden.

Welcher vernünftige und rechtschaffne Mann wird nicht dieses System von Grunde seines Herzens unterschreiben?

B.

Die mir mangelhaft scheinenden Seiten des Kantischen Moralsystems.

Erster Mangel. *)

Es scheinen in dem Kantischen Systeme mehrere Begriffe und Sätze ohne Beweis, bloß um

---

*) Ich glaube dem verständigen Leser nicht erst sagen zu dürfen, daß ich nicht von dem rede, was Fehler ist, sondern von dem, was mir so scheint. Meine Kritik kann unendlich fehlerhafter seyn, als die, wel-

des Systems willen, angenommen, und unter die Principien, als gleich gewiß, eingemischt zu werden.

Zu solchen willkührlichen Begriffen rechne ich 1) den großen Unterschied, welcher zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft gemacht, und die eigne Funktion, welche jeder von beyden zugeschrieben wird;

2) Die noch größere Trennung der übersinnlichen Welt von der sinnlichen;

3) Die Versetzung der Freyheit in die übersinnliche Welt, — oder vielmehr die Theilung des Menschen zwischen beyde Welten;

4) Die größere Verschiedenheit, welche zwischen einem Menschen und dem andern, — und die größere Veränderlichkeit, welche bey einem und demselben Menschen, in seinen Empfindungen und Erfahrungen, als in den Resultaten seiner Vernunft, — in Absicht dessen, was ihm angenehm, oder nach Beobachtungen wahr ist, als in dem, was er aus Principien a priori für wahr hält, vorhanden seyn soll.

---

che darin beurtheilet wird. Sie ist, wie jede Recension seyn soll, nur eine zweyte Schrift über denselben Gegenstand, eben so, wie die erste, dem Urtheile des Publikums vorgelegt. Richter ist in der gelehrten Republik niemand: zum beurtheilen sind alle berechtiget.

1) Ich höre in der Kantischen Philosophie zum ersten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretischen und einer praktischen reden: und ich erfahre weder das Wesen noch den Grund dieses Unterschiedes; so wenig ich ihn bey mir selbst, durch das Selbstbewußtseyn und die Beobachtung meines Innern entdecken kan. *) Ich sehe, daß jede dieser beyden Arten der Vernunft so eigenthümliche Funktionen, — und daß beyde so wenig gemeinschaftliche haben, daß ich nicht begreife, warum beyde Vernunft heißen.

Was ist die Vernunft, nach der Kantischen Definition? — „Das Vermögen Schlüsse zu machen."

Schon auf die theoretische Vernunft, so wie sie bey Kant erscheint und handelt, scheint mir diese Definition nicht recht zu passen. Worin würde, wenn sie nichts, als das Vermögen zu schließen, wäre, der große Abstand, den Kant zwischen ihr und dem Verstande annimmt, und den

---

*) Es ist seltsam, daß die praktische Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urstoff der sittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus sich die Principien entwickeln, so sehr verschmäht: und daß wir doch nur aus der Erfahrung wissen, daß wir eine Vernunft haben, und daß diese Vernunft Schlüsse macht; — es müßte dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.

er dem Unterschiede zwischen Verstand und Sinnlichkeit gleich macht, bestehen? Der Verstand macht auch Schlüsse: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen. Aber um zehen und mehr Schlüsse zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schlußfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieser Kraft. Ueberdieß hat jene erste Art der Vernunft bey Kant weniger damit zu thun, Schlüsse zu machen, durch welche man immer nur vom Allgemeinen zum Besondern, und von den Principien zu den Erfahrungssätzen kommt. Der Gang, welchen sie nimmt, ist gerade der entgegengesetzte. Sie steigt die Reihen der Ideen aufwärts. Und das ganz Eigenthümliche von ihr, welches gar nicht in der Definition liegt, ist das Streben nach Vollendung dieser Reihen, nach Zurückführung derselben zu den ersten Gliedern, und überhaupt nach durchgängiger systematischen Vollständigkeit unsrer Erkenntniß.

Und noch weniger liegt in der Definition, daß die Vernunft, wenn sie sich lange umsonst dem Anfange aller jener Reihen genähert hat, ohne ihn finden zu können, endlich, nicht ebenfalls schließend, sondern aus sich selbst und vermöge ihrer wesentlichen Form, die Ideen hervorbringt,

wodurch der Mensch zuerst etwas von Gott, der Unsterblichkeit und der Freyheit ahndet, ohne sie doch beweisen zu können.

Aber noch weit weniger scheint die praktische Vernunft ein bloßes Schlußvermögen zu seyn. Sie macht bey Kant niemahls Schlüsse. Sie bringt ihre Principien unmittelbar aus ihrem Wesen hervor: ihre Gesetze sind nicht die Resultate vorhergegangner und zusammenverknüpfter Begriffe, sondern es sind nur die, der Vernunft wesentlichen, eigenen Naturgesetze selbst, mit Worten ausgedrückt. Dafür hat sie aber ganz andere Funktionen, welche eben so wenig mit dem Geschäfte, Schlüsse zu machen, als mit den übrigen Verrichtungen der theoretischen Vernunft etwas gemein haben. Warum ist jene das Höchste und Gebiethende im Menschen, und diese nicht? Warum hat jene bloß mit dem Uebersinnlichen und Sittlichen zu thun, und diese bloß mit den Erkenntnissen, welche aus Erfahrungen stammen und also zur Welt der Erscheinungen gehören? Wodurch bekommt jene die Autorität eines unumschränkten Gesetzgebers? — Durch die höheren Einsichten, welche ihr eigen und gleichsam in ihr, aus allen übrigen Erkenntnißkräften des Menschen gesammelt sind? Aber diese Einsichten können sich nicht höher erheben, als die theoretische Vernunft sie bringt: und diese ist also auch gleichfalls in de-

ren Besitz. Ueberdieß thut die praktische Vernunft bey ihrer Gesetzgebung auf zuvor erlangte Einsichten und Erkenntnisse Verzicht, und stützt lediglich ihr Ansehen auf ihr Wesen und den Rang, welcher ihr in der menschlichen Natur angewiesen ist. Alle diese Behauptungen sind freylich in dem Kantischen Systeme, oder vielmehr zu der ihm gegebenen eigenthümlichen Form und Sprache nothwendig. Aber wodurch werden sie bewiesen?

2. Eben so willkührlich und unbewiesen scheint mir die Absonderung zu seyn, welche Kant zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt macht.

Diese Trennung ist nicht zuerst von Kant begonnen worden; andere Philosophen hatten sie längst vor ihm gemacht, aber er hat sie am weitesten getrieben. Ihr Ursprung ist aus einer sehr guten Quelle: aus der Religion, aus der Ehrfurcht vor Gott, und den hohen Begriffen von dem zukünftigen Leben.

In der Volksreligion der Griechen und Römer, waren die Götter selbst bis zu rohen, obwohl mächtigen, Menschen herabgesetzt: denn sie selbst stammte aus rohen Zeiten. Die Philosophie der Griechen erhob die Gottheit nicht viel höher, als bis zu der Vollkommenheit des Ideals, welches sie sich von dem Menschen, seiner intellektuellen und moralischen Natur machten. Die christliche Religion, welche in der That die reinsten und zu-

sammenhängendsten Begriffe von Gott unter die Völker zuerst verbreitete, und besonders den Begriff von ihm durch den eines Weltschöpfers erhöhte, veranlaßte in der Folge den Menschen, wie es so oft geschieht, zu dem entgegengesetzten Extrem überzugehn. Die Lehrer der Kirche, um die Vorstellung von Gott über die des Menschen recht weit zu erheben, machten, daß man gar nicht mehr vermögend war, sich einen Begriff von Gott zu machen. Daher kam der gemeine Haufe zu den Heiligen zurück, auch höheren Wesen, die ihm aber näher und begreiflicher waren. Und bey den theologischen Philosophen entstanden daraus die Begriffe von einer Gerechtigkeit in Gott, die von der menschlichen ganz unterschieden, auch nach andern Regeln richtete, von einer Weisheit, die mit unsrer Vernunft gänzlich im Widerspruche stehn könnte, u. s. w. und sie kamen dadurch so weit, die Religion selbst mit der Vernunft in Widerspruch zu bringen. Die Scholastiker trieben dieses noch weiter, weil es dem ihnen eignen Geiste der Subtilität, Stoff und Nahrung gab. Von ihnen stammt der Begriff einer Dauer ohne auf einander folgende Momente her, welchen sogar fast alle spekulativen Philosophen, bis in unsre besseren Zeiten hinein, beybehalten haben, und welcher doch nie bewiesen, und von der andern Seite dem menschlichen Ver-

stande undenkbar ist. Von eben diesen stammt der Begriff einer Allgegenwart, nach welcher das allgegenwärtige Wesen, jeden Punkt des Raums mit seinem ganzen Wesen erfüllt, und doch durch den ganzen Raum ausgebreitet ist, ohne ausgedehnt zu seyn; von einer Allwissenheit, welche in einer einzigen unveränderlichen Idee, alles Wißbare, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, umfasset.

Ein sehr spekulativer, abstrakter Kopf einer ganz andern Art, gieng von eben dieser Absicht, in der Vorstellung von Gott allen Anthropomorphismus, oder alle Verähnlichung desselben mit dem Menschen zu vermeiden, und die Unendlichkeit in dem Urwesen zu zeigen, aus, um endlich die Idee eines Gottes, insofern dieß Wort ein verständiges und sittliches Wesen bezeichnet, ganz zu vernichten. Er schreibt diesem Urwesen auch eine Denkkraft und Gedanken zu. Aber da diese Gedanken auch der Art nach etwas ganz anders seyn sollen, als die unsrigen, so macht er aus ihnen die Dinge selbst, welche gedacht werden. Daher endlich der Hauptsatz seines Systems: daß die ganze Welt in Gott, und alle Dinge in derselben nichts als Modifikationen seiner Eigenschaften und Handlungen seyn. Von der andern Seite nimmt er diesen göttlichen Gedanken das Merkmahl des Bewußtseyns, welches das erste Erforderniß zum Denken ist. So ist mir wenigstens, bey der Durch-

lesung seiner Werke, der Gang seiner Ideen vorgekommen. Begreifen konnte er freylich eben so wenig, als irgend einer seiner Leser, was ein Gedanke sey, dessen sich der Denkende nicht bewußt ist; und was einer sey, in welchem zugleich das Daseyn der Dinge, welche gedacht werden, liegt. Aber je unbegreiflicher dieß war: desto näher schien es dem Unendlichen zu seyn, welches er erklären wollte. *)

Eben so wie man Gott über den Menschen erheben wollte: so wollte man auch den Zustand und die Wohnung der höhern Geister und der vollende-

*) Wenn ein so schätzbarer Schriftsteller, als der Geh. R. Jakobi, besonders in seinen, an Menschenkenntniß reichen und die Liebe zur Tugend erweckenden, moralischen Schilderungen, ist, das System des Spinoza für das einzige erklärt, auf welches ein konsequenter Denker zuletzt kommen muß, wenn er die Natur der Dinge am tiefsten erforscht, und vor welchem man sich nur in der Offenbarung retten kann: so scheint er mir seine eigenen Ideen, wegen einiger Aehnlichkeit, denen des Spinoza unterzuschieben. Er hat die ersten in eben dieser Schrift, veranlaßt durch den unglücklichen Streit mit Mendelssohn, entwickelt; aber ich gestehe es, daß sie mir unverständlich sind, jedoch, so weit ich sie verstehe, von den Spinozistischen verschieden zu seyn scheinen.

ten Gerechten, über die gegenwärtige Welt, den Sitz der Sünde und des Irrthums, erheben. Und auf gleiche Weise verdunkelte man immer mehr den Begriff von diesem Zustande und dieser Wohnung, daß man endlich selbst den Glauben an Unsterblichkeit und ein künftiges Leben dadurch vernichtete.

Kant, der, wie wir gesehn haben, sich in mehreren Punkten dem kirchlichen Glauben nähert, je weiter er sich von den Begriffen der Philosophen und ihren Beweisen entfernt, hat jene Vorstellungen von dem unendlichen Unterschiede zwischen Gott und dem Menschen, unerachtet beyde als vernünftige und sittliche Wesen zu einer Gattung zu gehören scheinen, und von dem eben so großen Abstande der künftigen Welt, in Absicht der Vollkommenheit und Harmonie der Dinge, (besonders zwischen Natur und Sittlichkeit,) von der gegenwärtigen ebenfalls angenommen. Wodurch sich aber bey ihm der Begriff von einer übersinnlichen Welt völlig ausgebildet zu haben scheint, ist nach meinem Urtheile, sein theoretisches System von dem Ursprunge unserer Erkenntnisse, von Dingen an sich, welche er als wirklich vorhanden annimmt, welche den Grundstoff zu diesen Kenntnissen geben, und welche uns dennoch gänzlich unbekannt seyn sollen. An ihre Stelle setzt er nun neue Objekte, welche sich die Sinnlichkeit, vereinigt mit

dem Verstande, durch die Anschauungen a priori der erstern, und durch die Kategorien der letztern selbst schafft, welche er Erscheinungen nennt, aber als Objekte behandelt, da sie so wohl den Inhalt unsrer Erfahrungen, als den Gegenstand und Endzweck unsrer Begierden ausmachen. Durch diese künstliche Theorie, welche ich oben entwickelt habe, sind in der That in seinem Systeme zwey Welten entstanden: eine uns gänzlich unbekannte, die Welt der Dinge an sich; und eine andre, das einzige Feld unserer Erkenntnisse, die Welt der Erscheinungen. Da nun dieser Unterschied einmahl gemacht, und es ihm dadurch so leicht war, Dinge, welche in dieser Welt unerklärlich sind, dadurch zu erklären, daß er sie in die Region der Dinge an sich und in diese uns ganz unbekannte, aber doch nicht minder gewiß vorhandne Welt hinübersetzt, — wie er dieß mit der Freyheit, und dem Charakter des Menschen, als eines freyen Wesens, gethan hat, — da er hierdurch zugleich die Gelegenheit erhielt, seine Begriffe von Sittlichkeit, und seine Theorie von der Tugend zu bestätigen: so machte er jenen uralten theologischen, zum Theil scholastischen, Begriff von den zwey Welten zu dem seinigen, und beynahe zu dem Begriffe seines Zeitalters. Dadurch wurde nun ganz natürlich alle Rücksicht des sittlichen und guten Menschen, der als solcher in das Reich des Uebersinn-

lichen gehört, auf das Wohlseyn und die Glückseligkeit, welche zu Gegenständen der sinnlichen Welt gehören, und alle Rücksicht der gesetzgebenden Vernunft auf Erfahrungen unmöglich. Sein System wurde gleichsam gerundet und von allen Seiten geschlossen: aber wurde es dadurch fester und gewisser, so lange jener Grundunterschied des Sinnlichen und Uebersinnlichen selbst, unerwiesen blieb?

3. Der dritte, nach meinem Urtheile, willkührlich angenommene, Begriff hängt mit dem vorigen zusammen und wird also kürzer abzufertigen seyn. Dieß ist der Begriff von Freyheit überhaupt, als einer nur in der übersinnlichen Welt Statt habenden Eigenschaft der Dinge; — dieß ist der Begriff von einem in uns vereinigten zwiefachen Menschen: — einem unfreyen und der Nothwendigkeit der Naturursachen unterworfnen Menschen, — der sich bey uns in der Befolgung unsrer sinnlichen Triebe offenbaret, — und einem freyen, welchen wir nur aus unsern Handlungen, insofern sie sittlich sind, kennen lernen. Dieser doppelte Charakter des Menschen, hängt mit der Voraussetzung jener zwiefachen Welt zusammen, und wird, nach Kants Urtheile, nur dadurch begreiflich, daß der Mensch ein Glied von beyden, ein Phänomenon und Noumenon zugleich ist.

Wenn ich nun die metaphysische Freyheit betrachte, so sehe ich allerdings ein: daß, wenn irgend eine Veränderung in der Welt vorgehen, — oder, um die Sache deutlicher zu machen, indem ich sie auf etwas Conkretes bringe, — wenn irgend eine Bewegung in der Welt vorhanden seyn soll, und alle Bewegungen, die wir sehen, nur fortgepflanzte und von andern zuvor bewegten Dingen mitgetheilte Bewegungen sind, es nothwendig in irgend einem Dinge eine erste Bewegung geben müsse, und daß diese erste Bewegung nur in einem sich selbst bewegenden Dinge Statt finde. Es muß also sich selbst, ohne Einwirkung von außen, bewegende, oder, um zum allgemeinern wieder zurück zukehren, — sich selbst verändernde Dinge geben. *)

*) Dieß ist die Art, wie die alten Philosophen die metaphysische Freyheit ausdrückten, welche man sonst in ihren Spekulationen ganz vermissen würde. Aber so wie sie in der That das Wort Bewegung selbst, nach der ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles, in einer viel weiteren Bedeutung nehmen als wir, und darunter alle Veränderungen verstehen: so hatten sie auch ein Recht, das Vermögen, sich selbst zu bewegen, in dem Sinne unsrer metaphysischen Freyheit zu brauchen. Und, dieß vorausgesetzt, sehen wir, daß Plato sowohl als Aristoteles viel mit diesem Be-

Aber warum wird nun diese Freyheit in die übersinnliche Welt gesetzt? Die Veränderungen, welche wir erklärt wissen wollen, gehen alle in der sinnlichen vor und sind nichts als Erscheinungen. Was kann uns also eine erste Urquelle von Veränderungen einer ganz andern Art, in einer ganz andern Welt, helfen?

Und mit welchem Rechte nehmen wir an, da uns diese letztere gänzlich unbekannt ist, daß in ihr Veränderungen, z. B. Bewegungen, vorgehen; mit welchem Rechte, daß diese Veränderungen ebenfalls aus und auf einander folgen, und also eine erste Ursache voraussetzen, wie eine Kette, die nicht fallen soll, mit ihrem obersten Gliede an irgend etwas Unbeweglichem befestigt seyn muß. Ja widerspricht nicht dieses Letztere geradezu der

griffe beschäftiget sind und denselben sowohl auf die Seelenlehre als auf die Theologie anwenden. Plato macht in seinem Phädon einen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele daraus, daß diese eines von den Dingen ist, die sich selbst bewegen und dadurch auch die Ursachen der Bewegung in andern Dingen werden. Und Aristoteles, so wie andere Philosophen, ist sehr gewohnt, sich Gott unter dem Begriffe eines ersten Bewegers zu denken, da die neuern Philosophen ihn mehr als den Ausbilder und Entwickler der Materie ansehen.

Behauptung, daß die Causalität oder die Beziehung und der Einfluß von Ursachen auf Wirkungen durchaus den Dingen nicht angehöre, sondern eine bloße Form und ein Gesetz des Verstandes sey, bestimmt, von ihm auf Anschauungen angewandt zu werden und sie dadurch so zu ordnen, daß eine Erfahrung möglich werde.

Wenn ich die moralische Freyheit betrachte: so sehe ich vollkommen ein, daß sie dem Menschen unentbehrlich ist, wenn er sittlicher, des Lobes und Tadelns würdiger Handlungen fähig seyn soll. Wie Lob und Tadel, Verdienst und Schuld bey Handlungen Statt finden sollen, bey denen der Mensch nur die Mittelsperson und gleichsam der Agent eines andern handelnden Wesens ist, und durch dessen Einfluß, so wie die Kugel auf dem Billard, durch die an sie stoßende bewegt, und in der Richtung dieser Bewegung bestimmt wird, ist durchaus unbegreiflich, oder vielmehr undenkbar und widersprechend.

Aber zum zweyten Mahle, warum muß diese moralische Freyheit nur in der übersinnlichen Welt ihren Sitz haben? — Warum der Mensch dieselbe nur als Mitglied derselben besitzen? Alle seine Handlungen, über welche wir ihn zur Rechenschaft ziehen, und derentwegen wir ihm Schuld beymessen und Strafe diktiren, oder Verdienst und Belohnung zueignen, geschehen ebenfalls in dieser

unsrer sinnlichen Welt, und sind selbst nichts, als Erscheinungen.

Wenn er nun auch nach einem andern Charakter, den Niemand vollkommen versteht, nach dem, ein noumenon (und also vielleicht ein Ding an sich) zu seyn, frey ist: sind deßwegen jene Handlungen, worauf wir seinen Anspruch auf Sittlichkeit gründen, weniger nothwendig und in die Reihe einander ohne Aufhören veranlassender Ursachen eingespannt? Also wird die Schwierigkeit, welche uns in Absicht der Freyheit beunruhigte, nicht gehoben: und jene Freyheit, die ihm zukommt, wird zu nichts gebraucht, und ist selbst zweifelhaft, da wir nicht wissen, ob in jenem unbekannten Lande überhaupt Handlungen geschehen.

Dieser Begriff paßte indeß genau in den Zusammenhang des Systems, und macht mit dem vorhergehenden von den zwey Welten in der That ein schwer zu durchdringendes Ganze aus.

4) Eine vierte Vorstellung, welche ich für willkührlich angenommen und unbewiesen halte, ist die: daß die Sinnlichkeit, und selbst der Verstand, nach weit weniger festen, unabänderlichen und bey allen Menschen gleichen Regeln wirkt, oder afficirt wird, als die Vernunft, und besonders die praktische, handelt; und daß dasjenige, was dem Menschen angenehm seyn soll, oder was er aus der Erfahrung als Wahrheit schließt, von einem

Menschen zum andern, und von einer Zeit zur andern bey eben demselben Menschen, weit mehr abwechselt, als das, was die Vernunft a priori oder durch Schlüsse heraus bringt.

„Am aller unbestimmtesten und veränderlichsten ist, sagt Kant, das die Sinne Reitzende, Ergetzende oder Beleidigende. Kein Mensch in der Welt hat je verlangt oder erwartet, daß eben die Speisen, welche für ihn die wohlschmeckendsten sind, auch den Gaumen der übrigen kitzeln sollen. Vielmehr hat die entgegengesetzte Voraussetzung das Sprichwort: daß sich über den Geschmack nicht streiten lasse, hervorgebracht. Eben so häufig ändert sich bey demselben Menschen der Geschmack in den verschiednen Altern und oft durch den Einfluß der kleinsten Zufälligkeit. — Das Vergnügen, welches Schönheit gewährt, ist schon von einer etwas allgemeinern und beständigern Art: so daß derjenige, welcher sich guten Geschmack oder richtiges Urtheil über das Schöne zuschreibt, Anspruch darauf macht, daß die Empfindungen andrer Menschen mit den seinigen übereinstimmen sollen, ob er gleich durch nichts beweisen kann, daß er richtig empfindet. In den Erfahrungen, dem Werke, an welchem der Verstand viel mitgearbeitet hat, sind die Menschen noch einiger unter sich, und jeder mit sich selbst, als in Absicht des Schönheits-Gefühls. Aber

auch hier, wie oft widersprechen sich diese Erfahrungen! und wie oft vernichten neue Phänomene, oder genauere Beobachtungen alle Resultate, welche man aus den alten gezogen hat! Nur die Vernunft allein ist dasjenige Vermögen, welches bey allen Menschen und bey jedem stets nach gleichen Gesetzen wirkt, und durch dessen Thätigkeit solche Sätze gefunden werden können, deren absolute Wahrheit von allen der Vernunft theilhaftig gewordnen Wesen anerkannt werden muß. Daher ist es auch nur die Vernunft allein im Menschen, welche dazu geeignet ist, Gesetzgeber für seine Handlungen zu seyn, weil Gesetze immer Aussprüche zur Bestimmung aller Handlungen ähnlicher Art sind; und die Vernunft, ihre Grundanlagen, Formen und Eigenschaften sind es auch nur allein, welche den Stoff und die Triebfedern zu den sittlichen Regeln geben müssen. Sonst, wenn Erfahrung oder Wohlgefallen am Schönen, oder Reitz der Sinne bey der Sittlichkeit zu Rathe gezogen würde, so müßte jeder Mensch sein eignes moralisches Gesetz haben, und dieses Gesetz müßte von Zeit zu Zeit verändert werden. Dieß aber vernichtet die Absicht und das Wesen eines Gesetzes, welches durchaus allgemein und von Dauer seyn muß."

Diese Reihe von Vorstellungen scheint sehr zusammenhängend zu seyn: und sie ist in dem Kan-

tischen Moralsysteme wesentlich nothwendig, um die Erfahrung von der einen Seite, und die Glückseligkeit von der andern, von allem Antheile an der Entdeckung der sittlichen Regeln und von den Bewegungsgründen sie zu befolgen, auszuschließen. „Auch die Glückseligkeit, sagt Kant, indem er sich hier einer ziemlich gemeinen Volksmeinung nähert, ist ein schwankendes, ungewisses Wort. Jeder Mensch hat die seinige: und eine Art der Glückseligkeit, welche ihn heute in einen Enthusiasmus für die Tugend bringen würde, könnte ihn morgen gänzlich kalt dagegen lassen."

Ich will nicht dasjenige wiederhohlen, was ich oben schon in einer Note über diese ganze Vorstellungsart gesagt habe, und welches im Grunde das Wesentliche dessen enthält, was ich darüber zu sagen weiß.

Es ist Täuschung und oberflächliche Beobachtung, welche jene Meinung hervorgebracht hat. In der That ist auch nicht zu vermuthen, daß die Natur oder der Schöpfer des Menschen, irgend einen Theil seines Wesens nach weniger festen und unabänderlichen Formen gebildet, und weniger gleichförmigen Gesetzen in seinen Operationen unterworfen habe, als den andern. Die Ursache der scheinbaren größern Verschiedenheit und Veränderlichkeit des sinnlichen Geschmacks und des Schönheits-Gefühls, als der von der Vernunft

gelehrten Wahrheiten oder diktirten Gebothe, liegt, nach meinem Bedünken, darin: daß auf jene weit mannigfaltigere, kleinere und verwickeltere Ursachen Einfluß haben, welche jedes Mahl auseinander zu setzen, wir weder den Beruf noch das Vermögen haben. Es sind aber nur immer die einfachen Operationen jeder Kraft, in welchen man ihren Charakter und ihre Gesetze entdeckt, und bey denen also allein diese Veränderlichkeit oder Verschiedenheit untersucht werden müßte, wenn man mit Grunde behaupten wollte, daß jene beyden Beschaffenheiten der einen Kraft in einem höhern Grade, als der andern, zukommen. Von der Beurtheilung des Schönen habe ich schon oben gezeigt, daß die Urtheile zweyer Menschen über dasselbe Kunstwerk entgegengesetzt seyn, und beyde doch nach gleichen Grundsätzen urtheilen können: nur daß der Eine das Bild genauer, als der Andre, beobachtet hat. Auf gleiche Weise würden die Menschen über das, was ihnen wohlschmeckt, sich weit eher einverstehen, wenn sie sich einander verständigten, was sie wohlschmeckend nennen. Wenn der Eine den Geschmack des Tabacks liebt, und sogar den Genuß davon sich zur Nothwendigkeit gemacht hat, der Andere denselben beynahe verabscheut: so werden beyde, wenn sie klug und der Entwickelung ihrer Begriffe fähige Männer sind, sich bald wechselsweise mit einander verständigen. Der Eine wird zugeben,

daß der Geschmack dieses Rauchs in der That wenig sinnlichen Reiz habe, aber eine angenehme und ihm durch Gewohnheit unentbehrlich gewordne Neben-Beschäftigung sey; der Andere wird einräumen, daß er dieses Unterhaltende und deßhalb Angenehme des Tabacksrauchens, in der Einsamkeit, wie in der Gesellschaft, sehr wohl erkenne, weil er wisse, daß der Fluß der Hauptideen, worauf man eben seine Aufmerksamkeit richte, durch einen kleinen sinnlichen Genuß oder eine körperliche damit verbundene Beschäftigung, schneller und anhaltender werde, — wie denn auch eben darum die denkendsten Männer sich gerne, bey der Tafel, in Gesellschaft befinden. Beyde aber werden auch willfährig gestehen, daß sie diese Nebenunterhaltung nicht vermissen und auch jenen kleinen Reitz nur schwach empfinden.

Ueberdieß, ist dann der Geschmack gesetzlos, wenn die Zunge des einen Menschen anders organisirt ist, als die des andern? Der allgemeine Geschmack am Süßen, der allen Kindern ohne Ausnahme und selbst den Thieren gemein ist, beweist, daß es doch auch in Absicht des sinnlichsten Genusses Principien geben müsse.

Auch dürfen die Fürsten nicht fürchten, daß wenn sie die Glückseligkeit ihrer Völker nach ihren eignen Begriffen, mögen auch diese seyn, welche sie wollen, befördern, die Völker am Ende ihnen

den Dank versagen werden, weil etwa diese dasjenige, was sie ihnen verschaffen, gar nicht für Glückseligkeit erkennen würden. Also bey der wirklichen Anwendung der Glückseligkeit auf das Sittliche hindert die Mannigfaltigkeit, welche in den Wortbegriffen und wörtlichen Erklärungen der Menschen über die erstere herrschen mag, auf keine Weise, diesen das Ziel anzuweisen, auf welches gutthätige und menschenfreundliche Handlungen losarbeiten sollen.

Auf der andern Seite, giebt es nicht eben so verschiedne Köpfe als Zungen? Urtheilen nicht die Menschen, wenn wenigstens sie selbst und alle Andern glauben, daß sie bloß nach der Vernunft und mit Vernunft urtheilen, doch eben so verschieden, als wenn sie ihren Kunstgeschmack oder den Geschmack ihres Gaumens zeigen? Jene Verschiedenheit mag auch, ich glaube es gewiß, nur scheinbar seyn; und vielleicht können sich die Menschen über Vernunftbegriffe und Vernunftsätze am ersten vereinigen, weil für diese beyden eigentlich die Sprache gemacht ist, und sie also am leichtesten mitgetheilt werden können. Aber dieß folgt doch aus der letztern Erscheinung, daß die angenommene Verschiedenheit zwischen Vernunft, Erfahrung, und Reitz nicht vorhanden sey.

Zweyter Mangel.

Es scheint mir in dem Kantischen Moralsysteme, wenn man dessen Principien in derjenigen Strenge nimmt, welche sie hatten, ehe Kant die Achtung für das Gesetz und das moralische Gefühl in dasselbe eingeführt hatte, gänzlich an Triebfedern, die den Menschen zur Befolgung des Gesetzes bewegen könnten, zu fehlen: und selbst, nachdem jene Empfindungen zu Hülfe genommen worden sind, um den Einfluß jener Principien auf den Willen möglich zu machen, scheinen mir diese Triebfedern nicht hinlänglich zu seyn.

Es giebt in der geistigen Natur des Menschen zwey ganz verschiedene Dinge, die auch in ihren Wirkungen ewig von einander getrennt bleiben, und ohne ein drittes, welches eine Verbindung zwischen ihnen stiftet, ohne allen Einfluß auf einander bleiben. Von diesen beyden Dingen ist das eine das Denken; und das andere, das Begehren. Ich schließe in das Begehren auch das vernünftige Wollen mit ein. Wenn dieses durchaus nicht erlaubt seyn soll: so muß man ein Wort für eine höhere Gattung finden, welche beydes unter sich begreife, und diese höhere Gattung muß man dem Denken entgegen setzen;

oder man muß sagen, daß von jenen beyden von einander getrennten Vermögen, das eine einfach, — das Vermögen zu denken, — das andere zusammengesetzt, — das Vermögen zu begehren und vernünftig zu wollen, — ist.

Das Denken hat es mit der Wahrheit zu thun, und geht auf die Erkenntniß derselben: das Begehren (in jenem weitläuftigern Sinne des Worts) hat zu seinem Gegenstande etwas, welches, weil es noch einfacher ist, als das Wahre, sich noch weniger als dieses erklären läßt; welches aber alle Menschen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches sie mit verschiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünschenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Endzwecke, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er sich dieses Gute verschaffe.

Das Wahre ist von dem Guten eben so getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Ueberzeugung, daß eine Sache wahr sey, wird kein Mensch in Bewegung und Thätigkeit gesetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß des Wahren hervor, noch wirkt sie auf die Ueberzeugung. Dieß wird durch kein Beyspiel deutlicher, als durch das Stu-

dium der reinen Mathematik. Der Geometer, welcher sich den Pythagorischen Lehrsatz denkt, und dessen Beweise mit dem größten Wohlgefallen durchforscht, nimmt doch an den rechtwinkligen Dreyecken und der Hypothenuse nicht den geringsten Antheil, und wird weder in Absicht ihrer, noch durch sie, in Absicht anderer Dinge, zu dem mindesten Verlangen, und zu der schwächsten Bestrebung gebracht. Sein Geist und sein Körper bleiben in der vollkommensten Ruhe. Wenn aber in diesem Geometer die Vorstellung erweckt wird, daß er einen Sohn habe, und daß dieser in diesem Augenblicke von einer tödtlichen Krankheit befallen sey: so springt er von seinem Stuhle, und voll Verlangen nach der Erhaltung seines Kindes, eilt er dahin, wo er diesem Hülfe leisten kann.

Was ist nun dieses sogenannte Gute? d. h. was ist dasjenige, welches Verlangen erregt, den Geist zuerst in Thätigkeit setzt, und macht, daß er auch seinen Körper mit sich fort bewegt?

Es giebt Vorstellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verschiednes Objekt vor uns haben, und unsrer selbst und unsers gegenwärtigen Zustandes gänzlich vergessen. *) Von dieser Art sind

*) Und diese Vergessenheit unsrer selbst kann bey der Vorstellung eines Objekts steigen, bis zur Begeiste-

die Vorstellungen des Mathematikers. Seine Dreyecke und Quadrate haben nicht den mindesten Einfluß auf ihn: und die lebhafteste Vorstellung von jenen schließt nicht im geringsten die Vorstellung von dem jetzigen Zustande seines Kopfes und seines Magens, der Heiterkeit des erstern und der schweren Verdauung des letztern, in sich, und erinnert den Menschen weder an seine häusliche noch öffentliche Lage. Vorstellungen der Art lassen ihn kalt und unbeweglich.

Es giebt hingegen andere, bey welchen wir entweder ganz allein uns selbst, und unsern gegenwärtigen Zustand uns vorstellen, oder, wenn wir auch einen von uns verschiedenen Gegenstand ins Auge fassen, doch durch diesen alle Augenblicke an uns selbst, und die Lage, worin wir uns befinden, erinnert werden. So stellt sich der schmerzhaft Kranke fast nichts als den Theil des Körpers, woran er leidet, und den Zustand desselben vor: und der betrübte Vater, welcher an seinen vor kurzem vrrstorbnen Sohn denkt, wird durch diese Vorstellung selbst erst seines jetzigen verlassenen und freudenleeren Zustandes inne. Vorstellungen dieser Art sind die interessanten, die anziehenden oder

---

rung des Dichters, welcher sich durch die Imagination neue Welten schafft; und bis zur Entzückung des Schwärmers, welcher sie für wirklich hält.

abschreckenden, kurz die den Menschen in Bewegung setzenden, und ihn zum Handeln reitzenden Vorstellungen.

Wenn nähmlich ein gewisser Zustand bey uns gegenwärtig ist, und wir uns dieses Zustandes bewußt werden, oder ihn uns vorstellen: so ist es nach den Gesetzen unserer Natur nothwendig, und ist in diese Vorstellung selbst eingeschlossen: daß wir entweder jenen Zustand dem entgegengesetzten oder einem andern vorhergegangnen Zustande vorziehen, und daher dessen Fortdauer gerne sehen: oder daß wir einem andern Zustande, welcher ehedem uns gegenwärtig war, oder selbst seinem entgegengesetzten den Vorzug geben: in welchem Falle wir die Fortdauer des jetzigen ungern sehen.

Dieser Vorzug, den wir bey der Vorstellung unserer selbst und unsers Zustandes, und zwar bey der Vorstellung eines gegenwärtigen Zustandes, dem einen Zustande vor dem andern geben, ist das Element von dem Begriffe des Guten. Und dieses so allgemein bestimmte Gute, — bey welchem es freylich ganz unausgemacht bleibt, in welchem Theile des Menschen, — ob in Körper oder Geist, in den Sinnen oder in dem Verstande, der erste Ursprung des Wohlbehagens und des Vorzugs liege, welchen er einem Zustande vor dem andern giebt: — dieses Gute, sage ich, ist das Einzige in der menschlichen Natur, welches die

Begierden sowohl als den Willen in Bewegung setzen, und zum Zwecke eines thätigen Bestrebens dienen kann. Aus mehreren solchen Zuständen, welche ihm, als sie gegenwärtig waren, wohlgefielen, d. h. andern Zuständen vorgezogen wurden, setzt der Mensch den ersten, rohen Begriff der Glückseligkeit zusammen. Und in sofern ist die Glückseligkeit der letzte und alleinige Endzweck, welchen sich der Mensch, bey allen seinen Handlungen vorsetzen, und welcher ihn zur Thätigkeit irgend einer Art bewegen kann.

Wenn ein Princip, d. h. ein allgemein wahrer Satz, der eine höchste Regel für menschliche Handlungen aussagt, den Willen des Menschen bewegen soll, dieser Regel wirklich zu folgen: so muß nothwendig die Vorstellung, die im Principe liegt, und die ihm bloß ein von ihm verschiedenes, und ihm gleichgültiges Objekt ins Gemüth bringt, mit einer andern Vorstellung des Menschen, von einem ehmahls ihm gegenwärtigen, und damahls ihm wohlgefälligen Zustande seiner selbst, dergestalt in Verbindung gebracht werden, daß er einsieht, daß er von der Befolgung der Regel einen ähnlichen Zustand zu hoffen habe. Die Vorstellung unsers eignen Zustandes, des einzigen Objekts, welches uns eigentlich interessant seyn kann, weil es allein unserm Gemüthe gegenwärtig seyn, und von ihm mit Selbstbewußtseyn erkannt werden

kann, ist auch der einzige Mittelbegriff, welcher das Denken einer Wahrheit, mit dem Verlangen nach einem Endzwecke verknüpfen, und einen Grundsatz zur Triebfeder machen kann. Wenn die Vernunft ihre Gesetze giebt: worauf kann sie ihre Autorität gründen, oder wodurch kann sie dieselbe behaupten, als darauf und dadurch, daß es gut ist, vernünftig zu handeln. Also ist gut seyn ein noch höheres praktisches Principium, als, vernünftig seyn. Und da die Glückseligkeit nichts anders ist, als die Summe von vielem Guten: so ist Glückseligkeit nothwendig der letzte Endzweck, — und die Hoffnung auf sie die erste Triebfeder der menschlichen Handlungen.

Das Kantische Moralsystem nun, wenn es, in seiner ersten Strenge, weder zugab, daß die Tugend selbst den Menschen glückseig mache, — es sey, in sofern der innere Zustand des Tugendhaften, ein dem menschlichen Gemüthe natürlicher und also dem Menschen wohlgefälliger Zustand, und das Analogon der Gesundheit für den Körper sey, — oder in so fern eine tugendhafte und pflichtgemäße Aufführung ihm alles dasjenige, was zu seiner Glückseligkeit gehört, verschafft; — noch erlaubte, auf fremde Belohnungen von aussen her, Rücksicht zu nehmen: — die Kantische Moral in dieser Gestalt, sage ich, vernichtete alle Triebfe-

dern, welche den Menschen bewegen können, überhaupt zu handeln, und also auch die, welche ihn bewegen, tugendhaft zu handeln.

Aber auch nachdem Kant diese erste Strenge gemildert, — nachdem er die aus Vergnügen und Schmerz, — aus wohlthuender Erhebung und kränkender Demüthigung des Gemüths, zusammengesetzte Empfindung, welche er Achtung für das Gesetz nennt, und woraus er das moralische Gefühl herleitet, hinzugefügt hat, scheint es diesem Systeme immer noch an hinlänglichen Triebfedern zu gebrechen.

Denn, erstlich, findet sich das moralische Gefühl erst ein, nachdem die Pflicht vollbracht ist, und ist eine Folge von der Ausübung der Tugend. Also mußten doch die ersten Pflichten ohne den Einfluß dieser Triebfedern vollbracht, und die ersten Tugenden bloß um gedachter Grundsätze willen, ausgeübt worden seyn.

Ueberdieß ist jenes Gefühl, so wie es durch die Definition eingeschränkt wird, zugleich schwach; und kann nur in seltnen Augenblicken eines völlig freyen Gemüths, mehr in den dem Nachdenken gewidmeten, als in den geschäftigen Zeiten, — wo der Mensch die Triebfedern zur Ausübung der Pflicht am meisten nöthig hat, entstehen.

Will man aber dem moralischen Gefühle einen weitern Umfang geben: warum soll es dann, —

da man einmahl dem Angenehmen, sey es auch unter einer noch so künstlichen Zusammensetzung versteckt, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gegeben hat, — nicht erlaubt seyn, auch andere ähnliche und der Würde der Tugend nicht minder anständige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe zu nehmen?

Dritter Mangel.

Es scheint mir aber in dem Kantischen Systeme, wenn es nach aller Strenge genommen wird, der Vernunft nicht bloß an Triebfedern zu fehlen, wodurch sie ihre Gesetze unterstützen, sondern auch an Stoff, woraus sie sie bilden kann. — Ich habe hiervon schon an mehrern Orten, besonders bey der Erklärung des Wollastonischen und zuletzt bey der Darstellung des Kantischen Systems selbst, geredet. Um mich also nicht zu wiederhohlen, will ich nur noch folgende zwey Bemerkungen hinzusetzen.

Einmahl, der Satz, daß die Vernunft ihre Gesetze ganz allein selbst und ohne fremden Einfluß gebe; — daß sie der einzige und höchste Gesetzgeber des Menschen sey, kann einen doppelten Sinn haben. Entweder heißt er so viel: die Vernunft erkennt die Regeln, welche sie den menschlichen Handlungen vorschreibt, bloß durch die Anwendung ihrer eignen Kraft, ohne daß sie sie von einem andern vernünftigen Wesen, — dessen Ideen sie zuvor waren, — entweder als Lehren, oder als Gebothe empfangen hätte. — Bey dieser Auslegung des obigen Satzes bleibt es unausgemacht, woher sie selbst den Stoff zu diesen Regeln nehme, und auf welchem Wege sie zur Erkenntniß von deren Wahrheit gelange: genug wenn sie alle ihr vom Verstande oder der Erfahrung dargereichten Prämissen in richtige Schlüsse mit einander verbunden, und zu Resultaten von vollkommner Gewißheit hingeleitet hat.

Oder der Sinn des Satzes ist: daß die Vernunft ihre Gesetze, nicht nur als Selbsterfinderinn gebe, sondern daß sie auch zu dieser Erfindung keine andern Vorkenntnisse, als die ihres eignen Wesens, und der ihr eignen, sogenannten Form, nöthig habe.

In dem ersten Sinne des Satzes, — den ich allerdings für den einzigen halte, in welchem er

wahr ist, werden ihn auch diejenigen Philosophen unterschreiben, welche glauben, daß die Regeln der Sittlichkeit die letzten und reifsten Früchte der Erfahrung sind; die aber jetzt bey dem Kinde beynahe die ersten Begriffe sind, weil sie, nicht von ihm selbst erfunden, — ihm Anfangs nur von andern Menschen beygebracht, und erst spät von ihm selbst geprüft werden. Alsdann ist es auch leicht einzusehen, wie die Vernunft, nachdem sie das, was Wahrnehmung und Verstand, sowohl anderer Menschen, als des von ihr selbst regierten Unterthans, über das menschliche Leben und die Verhältnisse des Menschen zu Andern, an Kenntnissen gesammelt haben, aufnimmt und übersieht: eben dieses durch sich selbst und durch ihre eigenthümliche Kraft, nicht nur im Zusammenhange, sondern auch in dem größten und weitläuftigsten Zusammenhange zu denken, die wahren Verhältnisse der Handlungen mit den Zwecken, und dieser mit dem letzten Endzwecke aufzufinden, und sonach die Vorschriften der Sittlichkeit zu geben vermag.

Nach der zweyten Auslegung des obigen Satzes: — welchen Inhalt kann sie ihren Gesetzen geben, und welchen Stoff findet sie dazu in sich selbst?

1) In der Vernunft, als Gattung, welche die praktische und theoretische unter sich begreift,

liegt nach Kants Definition nichts als das Vermögen zu schließen; oder, — nach dem Gebrauche, welchen er von dem Worte Vernunft macht, — ist sie das oberste Erkenntnißvermögen und die höchste Richterinn der Wahrheit. Ihr Geschäft und ihre Bestimmung in dem Menschen ist, die von der Sinnlichkeit und dem Verstande ihr gleichsam vorbereiteten und überlieferten Einsichten zu prüfen, und durch ein gemeinschaftliches Band mit einander zu verknüpfen, und zu vollenden: aus welchem Zusammenhange die eigentliche Erkenntniß der Wahrheit hervorgeht.

Welche Handlung ist nun sittlich gut, wenn ich die Sittlichkeit bloß in die Uebereinstimmung mit dem innern Wesen der Vernunft selbst setze?

Ich sehe nur zwey Regeln ein, welche die Vernunft den Handlungen des Menschen vorschreiben kann, wenn sie dabey nichts, als ihr eignes Wesen, zu Rathe zieht, mit welchem die Handlungen übereinstimmen sollen. — Die erste Regel wäre folgende: „handle jedesmahl nach deiner möglich besten Erkenntniß: suche dir daher die richtigsten und ausgebreitetesten Einsichten über die Gegenstände, welche deine Aufführung betreffen, zu erwerben; aber folge jedesmahl denjenigen, welche du bis jetzt erlangt hast.“ — Die zweyte würde seyn: „handle nach der Wahrheit; d. h.

mache, daß deine Handlungen sowohl als deine Reden mit wahren Sätzen übereinstimmen, und die Ausdrücke, oder gleichsam die äußern Darstellungen derselben sind."

Bey der ersten Regel würde die von Kant verworfne Erfahrungs-Moral vollkommen ihre Rechnung finden. Denn die Vernunft gebiethet darin nichts anders, als sich nach allen Mitteln und Wegen umzusehen, wie man über das thätige Leben Einsichten erlangen könne, und sich nach den erlangten, wären sie auch weder ganz vollständig noch apodiktisch gewiß, zu richten. In diesem Falle ist aber die Erfahrung gewiß die erste Lehrerinn, an welche uns die Vernunft weist. Daß sie uns Einsichten über das handelnde Leben verschafft, ist unstreitig: und daß die Mangelhaftigkeit dieser Einsichten der Sittlichkeit der nach ihnen vollbrachten Handlungen keinen Eintrag thut, sagt die Vernunft selbst, wenn sie befiehlt, nach seinem besten Wissen und Gewissen zu handeln. Im Kantischen Systeme muß diese Regel verworfen werden.

Es bleibt also nur noch die zweyte Regel übrig, wenn die Vernunft ihre Gebothe aus ihrem eignen Wesen schöpfen soll. Und in der That läßt sich diese Regel, — auf die Reden des Menschen vollkommen, — und auch auf viele Handlungen desselben anwenden; insofern auch die

Handlungen, so gut als die Worte, Ausdrücke von dem sind, was wir denken. Auch scheint Kant nicht weit von der Idee entfernt zu seyn, daß die Wahrheit die Basis der ganzen Sittlichkeit ist. Daher die Behauptung, daß die Lüge das Erste aller Laster, und die Neigung zu lügen das Grund-Verderbniß des Menschen sey: daher das kategorische Geboth, immer die Wahrheit zu sagen, und wenn die Welt darüber zu Grunde gienge. — Indeß lassen sich weder alle Handlungen, welche die Pflicht gebiethet, und das Gewissen anerkennt, ohne den größten Zwang, als Ausdrücke gewisser Wahrheiten betrachten; noch hat Kant irgendwo dieß für seine wahre Meinung erklärt. Der Stoff fehlt also immer noch, welchen die Vernunft zu ihren Gesetzen in sich selbst finden soll.

2) Betrachte ich nun die praktische Vernunft, als Unterart und eigentliche Gesetzgeberinn des Menschen insbesondere: so finde ich in ihrem Wesen nichts eigenthümliches, als eben ihr gesetzgeberisches Ansehen selbst. Aber welchen Stoff zu ihren Gesetzen kann sie hieraus herleiten? Kann der Gesetzgeber eines Volks, aus seinem Rechte zur Gesetzgebung selbst, die Schicklichkeit und Weisheit derjenigen Vorschriften erkennen, zu deren Befolgung er, vermöge jenes Rechtes, sein Volk verpflichten kann?

Meine zweyte Bemerkung ist diese: daß die Natur der Sache Kanten gezwungen hat, selbst in seinem kategorischen Imperatif von der Strenge seines Systems abzugehen, und in denselben etwas aus der Erfahrung geschöpftes zu mischen. Handle so, daß deine Maxime zu einem allgemeinen Gesetze werden könne. Diese Regel, — läßt sie sich wohl aus dem Wesen meiner eignen Vernunft allein herleiten? setzt sie nicht augenscheinlich voraus, daß die Vernunft aller Menschen mit einander harmonire? daß die meinige mit der ihrigen gleiche Gesetze und Formen habe, und also keine andern Regeln geben könne, als solche, welche auch für sie verbindlich sind? Woher weiß ich aber diese Aehnlichkeit, als indem ich mich mit andern Menschen vergleiche, — und also aus der Erfahrung?

Vierter Mangel.

Ich finde in dem Kantischen Moralsysteme, bey allem systematischen Zusammenhange in der Form, eine Inkonsequenz in einigen wesentlichen Stücken des Inhalts.

Ich rechnete oben diese Inkonsequenz Kanten, dem Menschen, als ein Verdienst, an: in dem Systeme kann sie nicht anders, als wie ein Fehler betrachtet werden. Es war mir lieb, mich mit einem großen, von mir geschätzten Manne, in den Gesinnungen übereinstimmend zu finden, da ich so weit in meinen Ideen, und vielleicht noch mehr in den Ausdrücken derselben, von ihm abzugehen scheine. Ich freute mich, die so oft gemachte Erfahrung von neuem bestätiget zu sehen, daß wahrheitsliebende Philosophen, über Gegenstände, welche das allgemeine Interesse der Menschen angehen, — dergleichen die moralischen sind, einander weit ähnlicher denken, als reden: und ich sahe mit Vergnügen, welche reiche Belehrung für alle Tugend-Freunde, und für alle Classen von Menschen, in den Kantischen Werken über die Sittenlehre, übrig bleibe, auch wenn alles davon abgesondert wird, wodurch sie sich von dem Lehrgebäude anderer Moralisten so merklich unterscheiden.

Aber wenn nun einmahl ein System gebaut werden soll: so müssen die zuerst festgesetzten Principien mit allen folgenden Sätzen genau übereinstimmen. Und nun scheint es mir, daß in dem Kantischen Systeme die ersten Principien sich nicht mit einigen später hinzukommenden Sätzen, durch welche die Strenge von jenen gemildert werden soll, vereinigen lassen.

Die ersten Principien verlangen durchaus, daß nichts, als das Ansehen des Vernunftgesetzes, den Willen zur Beobachtung der Pflicht bewege. Sie erklären die Tugend nicht nur für verunreiniget, sondern für vernichtet, wenn sich, in die Bewegungsgründe zu derselben, eine Begierde nach den Gegenständen, wonach sie trachtet, und wäre dieß auch das Wohl der Welt, mit einmischt. Am allerentferntesten aber von der Sittlichkeit ist, nach jenen Principien, die Klugheit, welche den Schein derselben annimmt, und nur die Glückseligkeit,— d. h. ein unbestimmbares Gemisch angenehmer Gefühle, durch eine regelmäßige und unbescholtne Aufführung sucht.

In diesen Principien liegen nun zweyerley Voraussetzungen: einmahl, daß die bloße Idee, daß eine Handlung mit dem Vernunftgesetze übereinstimmend sey, auch hinreiche, den Menschen zur Vollbringung dieser Handlung zu bewegen; und daß, zweytens, die durch nichts anderes unterstützte Kraft jener Idee diese Handlung hervorgebracht haben müsse, wenn sie sittlich gut seyn solle. Wenn nun auf diese Weise die Tugend gleichsam zu Stande gebracht worden ist: was sind noch neue Zusätze zu der Moral nöthig? Wenn der Mensch auf dem Wege der Sittlichkeit schon mit vollem Eifer, und gänzlich befriedigt, einhergeht: was kann den Moralisten bewegen, noch

hintendrein neue Antriebe zur Tugend in Gefühlen zu suchen? Oder was kann den Tugendhaften selbst veranlassen, doch noch an Glückseligkeit, welche er bisher verschmäht hat, zu denken, und sie als eine Folge seiner pflichtmäßigen Aufführung zu erwarten?

Und doch geschieht beydes im Kantischen Systeme. Das moralische Gefühl erscheint hintendrein, da das, was durch dasselbe bewirkt werden soll, schon erreicht worden ist, und der Mensch sich schon in der tugendhaften Thätigkeit befindet, wozu es als Triebfeder dienen soll. Und dieses Gefühl entwickelt sich auf eine sonderbare Art, aus Vernunft-Ideen, da alle andern Gefühle aus Eindrücken der Sinne entstehen.

Indeß jenes moralische Gefühl wird doch noch aus den Principien entwickelt. Aber woraus entwickelt sich die noch weit fremdere Idee von Glückseligkeit, von einer sichern Hoffnung und selbst von einem Rechte des Menschen auf Glückseligkeit, womit das Kantische System sich schließt?

Und nicht nur soll es in der Natur des Menschen liegen, Glückseligkeit zu verlangen: sondern es soll auch sogar in der Natur der Sittlichkeit liegen, mit der Glückseligkeit zusammenzuhängen, und gleichsam die Vorläuferinn derselben zu seyn. Gewiß, ein ganz unerwarteter Zusammenhang.

Und doch ist dieser Satz: daß der Tugendhafte allein würdig sey, glückselig zu werden, von einer so großen Wichtigkeit in dem Kantischen Systeme, daß auf ihn allein der Glaube an die beyden großen Wahrheiten von dem Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit gebaut wird. Der sittliche Mensch muß nähmlich einen Gott, Weltschöpfer und Weltregierer annehmen, weil nur durch dessen willkührliche Veranstaltungen der Tugendhafte glückselig werden kann. Und er muß ein ewiges Leben nach dem Tode annehmen, weil in unserm gegenwärtigen Leben keine solche Veranstaltungen Gottes vorhanden sind.

2.

Beurtheilung der Formeln, in welche die Grundsätze des Kantischen Moral-Systems von dessen Urheber zusammengefaßt worden sind, oder der kategorischen Imperative.

Ihrer sind zwey: und beyde sind schon dem Leser bekannt. Von dem zweyten, nach welchem

jeder Mensch, als Zweck an sich, muß betrachtet werden, sage ich nichts mehr; da ich über diesen Punkt alles erschöpft zu haben glaube. Ueber den ersten, daß, bey einer sittlich guten Handlung, die Maxime, nach welcher sie geschieht, fähig seyn müsse, ein allgemeines-Gesetz zu werden, erlaube mir der Leser noch folgende drey Anmerkungen.

1) Wenn ich davon absehe, daß die Uebereinstimmung der Vernunft in allen Menschen, oder sogar bey allen vernünftigen Wesen, in Absicht ihrer Form, und also in Absicht dessen, was jede gebiethen muß, in dem Kantischen Systeme nicht bewiesen ist: so erkenne ich es allerdings als einen hohen, und weite Aussichten eröffnenden Grundsatz: daß, wenn der Mensch sich sittliche Regeln seiner Handlungen vorschreiben will, er sich mit seinen Gedanken, über sich selbst, über seinen gegenwärtigen, besonders seinen körperlichen Zustand und seine äußere Lage hinwegsetzen, und die ganze Welt, das Menschengeschlecht, und sich als ein nur kleines Glied derselben, gleichsam aus der Höhe, betrachten müsse. Dieß allein wird ihn zwar nicht in den Stand setzen, zu erkennen was recht sey, wenn es ihm überhaupt an Einsichten fehlt: aber es wird ihn doch von der Parteylichkeit befreyen, mit welcher die Stärke der gegenwärtigen Eindrücke, das Urtheil des Men-

schen, in Absicht seiner Pflicht, irre führt, wenn er mit seinen Gedanken bloß bey sich selbst und seiner individuellen Lage stehen bleibt. Adam Smith will, wie ich schon oben erwähnte, eben das sagen, wenn er die Sympathie anderer Menschen, oder das Urtheil des ruhigen und nicht in gleichem Falle sich befindenden Zuschauers für den Maßstab erklärt, wonach wir selbst unsere Gefühle zu mäßigen und unser Betragen einzurichten haben.

2) Es giebt kein vortrefflicheres Mittel, den Menschen, welcher, durch Eigennutz verführt, Unrecht thut und recht zu handeln glaubt, aus seinem Irrthume zu bringen, als wenn man bey ihm den Gedanken lebhaft macht: was würde aus der ganzen Welt, und was würde aus dir werden, wenn jedermann so handelte, wie du in diesem Augenblicke handeln willst? Freylich kann diese Frage nicht anders beantwortet werden, als, indem man sich weiter fragt: was erhält und was zerstöhrt die menschliche Gesellschaft? wodurch wird die Wohlfahrt der Menschen, im Allgemeinen und im Besondern, befördert, oder vernichtet? Und diese zweyte Frage setzt augenscheinlich voraus, daß, seine und Anderer Glückseligkeit zu befördern, oder doch nicht zu stöhren, der Endzweck des Tugendhaften bey sittlich guten Handlungen sey.

3) Aber wenn jener Grundsatz als ein ganz allgemeines Princip, woraus alle Pflichten in den besondern Fällen herzuleiten sind, angesehen werden soll: so scheint er mir oft etwas Unmögliches zu befehlen, und immer den Forscher gewisser Maßen im Kreise herumzuführen.

Die Frage nähmlich, welche der nach Gerechtigkeit durstende Mensch sich selbst zur Beantwortung vorlegt, ist die: was soll ich, nach meiner individuellen Beschaffenheit, in diesem gegenwärtigen Falle thun? Und der Moralist antwortet ihm: du sollst dasjenige thun, was du allen vernünftigen Wesen, die sich mit dir in gleichen Umständen befinden, als Gesetz vorschreiben könntest.

Aber ist diese letztere Frage nicht, in vielen Fällen, weit schwerer zu beantworten, als die erstere? Wie schwer ist es nicht, nur einem ganzen Volke Gesetze zu geben! und wie viele scheitern in dem Versuche dazu, denen es sehr wohl gelingt, ihre eigne Aufführung vernünftig anzuordnen! Und hier soll jeder sittlich seyn wollende Mensch sich zum Gesetzgeber für das ganze menschliche Geschlecht und für alle vernünftige Wesen erheben.

Ist nicht gerade der entgegengesetzte Gang der Untersuchung der natürliche und dem Geiste des Menschen angemessenste? Finden wir nicht immer

das Allgemeine erst aus dem Besondern? Und wie können wir anders, in Absicht einer Menge, erkennen, was ihr nützlich, oder für sie zweckmäßig, — kurz vernünftig sey, als indem wir diese Menge theilen, und erstlich in Ansehung einzelner Personen, dann von ganzen Parteyen, und endlich von dem vereinigten Ganzen diese Frage beantworten: wobey wir immer die Untersuchung von uns selbst anfangen müssen.

Um zu erkennen, was in einem einzelnen Falle unsere Pflicht sey: scheint es keinen kürzern und sicherern Weg zu geben, als die Lage unserer eignen Sachen und die besondern Verhältnisse, in denen wir uns befinden, genau zu untersuchen: und die beyden Hauptfragen, auf welche es bey der Bestimmung, ob eine Handlung sittlich gut oder böse sey, ankommt, — die eine, ob die Handlung schicklich, in sich zusammenhängend und der Würde des Menschen gemäß, d. h. rein vernünftig sey, — die andere, ob sie wohlthätig, oder wenigstens unschädlich sey, werden sich sehr leicht beantworten lassen, ohne daß wir dabey auf die Pflichten anderer Menschen Rücksicht nehmen dürften. Um aber uns zur Erfüllung einer schon erkannten Pflicht, welcher aber Leidenschaften entgegenstehen, aufzumuntern: dazu kann uns die Anwendung jenes Grundsatzes sehr nützlich werden, indem er unsere Gedanken von unse-

rer individuellen Lage, aus welcher die Leidenschaften entsprangen, abzieht, und sie auf die allgemeine Einrichtung der Welt, und die Verhältnisse der Menschen gegen einander überhaupt richtet, und eine ruhigere und unparteyische Beurtheilung unserer eigenen Umstände vorbereitet. Auch scheint jene Regel noch weit brauchbarer bey den Unterlassungs- als bey den thätigen Pflichten. Was ich unterlassen soll, wird mir oft dunkel, wenn ich bloß meinen engen Wirkungskreis ansehe, weil ich in demselben durch eine unerlaubte Handlung oft nur wenig schade: aber es leuchtet mir sogleich ein, wenn ich den unermeßlichen Schaden erwäge, welcher daraus entstehen würde, wenn es jedermann erlaubt wäre, das zu thun, was ich jetzt zu unterlassen die Pflicht habe. Hingegen, was ich thun soll: dieß lehrt mich gemeiniglich die Betrachtung meiner besondern Umstände und Verhältnisse sehr genau, und es würde mir schwer und selbst unmöglich werden, es aus den allgemeinen Verhältnissen der Menschen unter einander zu schließen.

Die

Sittenlehre des Aristoteles.

Erstes und zweytes Buch.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Die Lehre von den Zwecken, als der Grund aller Moral. — Die Zwecke sind entweder die Thätigkeiten selbst, oder die dadurch hervorgebrachten Werke. — Unterordnung der Zwecke, und letzter Zweck. Dieser ist der Gegenstand, mit welchem die Staatskunst zu thun hat. Eigenschaften, welche der Lehrling der Staatskunst zu diesem Unterrichte mitbringen muß, wenn er Nutzen davon ziehen soll.

Jede Kunst und jede Wissenschaft, *) auf gleiche Weise jede Handlung und je-

*) Im Original μέθοδος

der Willens-Entschluß streben nach irgend einem Gute, als ihrem Zwecke.

Weil, von jedem Bestreben, der Gegenstand etwas Gutes ist: so scheint das Gute selbst so definirt werden zu können, „daß es dasjenige sey, wonach alle Thätigkeit strebt.“

Unter den Endzwecken giebt es aber Unterschiede. Einige liegen in der Thätigkeit selbst, andre außer ihr, in dem von ihr hervorgebrachten Werke. In den Fällen, wo es, außer den Handlungen, noch andre Zwecke giebt, müssen, natürlicher Weise, die hervorgebrachten Werke besser seyn, als die Thätigkeit, welche sie hervorbringt.

Da es der Handlungen, der Künste und der Wissenschaften viele giebt: so muß es auch mannigfaltige Endzwecke geben. — So ist z. B. der Zweck der Arzneykunst die Gesundheit: der Zweck der Schiffbaukunst ist das Schiff; der Feldherrnkunst, der Sieg; der Haushaltungskunst, der Reichthum.

Von diesen Künsten und Handlungen sind einige höhern und vollkomm-

nern, als Endzwecken, untergeordnet. Die Kunst, Zäume und das übrige Pferdezeug zu verfertigen, ist der Reitkunst, — die Reitkunst selbst, so wie alle kriegerischen Handlungen, sind der Feldherrnkunst, und so andre andern untergeordnet. Von allen solchen einander untergeordneten Künsten sind die Endzwecke der obersten, oder der leitenden (der architektonischen) Kunst im höhern Grade begehrungswürdig, als die Endzwecke der ihnen untergeordneten. Denn nur um jener willen werden diese gesucht.

Es kommt hierbey nicht darauf an, ob die Endzwecke in den Handlungen selbst, oder in davon verschiednen und dadurch hervorgebrachten Werken liegen: wie dann Beyspiele von beyden, in den zuvor angeführten Wissenschaften, vorkommen.

Wenn es nun einen Zweck menschlicher Handlungen giebt, den wir um sein selbstwillen, und um dessentwillen wir die andern Dinge begehren; und wenn wir nicht alles, was wir wählen, bloß als Mittel, etwas anderes zu erreichen, ansehen: — und in der That wäre dieß, so müßte die Reihe von Zwe-

cken ins Unendliche fortgehen, und das Verlangen des Menschen würde endlich ohne allen Gegenstand und ohne allen Grund seyn: — so ist klar, daß dieser letzte Endzweck das wahre Gut, oder doch das höchste Gut seyn müsse.

Giebt es nun ein solches, so hat ohne Zweifel die Kenntniß desselben einen großen Einfluß auf die Aufführung und das Leben des Menschen. Es wird für uns dasjenige seyn, was für den Bogenschützen das aufgesteckte Ziel ist, — ein Gesichtspunkt, der uns die erforderliche Richtung in unsern Handlungen weniger verfehlen läßt.

Sonach müssen wir also wohl versuchen, ob wir uns wenigstens eine ungefähre Vorstellung davon machen, und uns selbst sagen können, welches dieser höchste Endzweck sey, und welche Wissenschaft, oder welche Kraft des Menschen sich damit beschäftige.

Wahrscheinlicher Weise wird es diejenige seyn, welche an sich die höchste ist und die übrigen leitet. Eine solche scheint

nun die Staatswissenschaft zu seyn. Denn sie ist es, welche in jedem Staate vorschreibt, was für Wissenschaften ihm nöthig sind, wer die eine oder die andere erlernen soll, und bis auf welchen Grad jede soll getrieben werden.

Wir sehen auch ferner, daß diejenigen Talente und Künste, welche in der größten Achtung stehen, dennoch jener, der Staatskunst, untergeordnet sind: z. B. die Kunst des Feldherrn, des Landwirths und des Redners.

Da also die Staatskunst sich der übrigen praktischen Wissenschaften nach ihrem Gefallen bedient; da sie überdieß auch vorschreibt, was in ihnen gethan werden, und wessen sie sich enthalten sollen: so müssen dem Zwecke der Staatskunst die Endzwecke der übrigen Wissenschaften untergeordnet seyn. Jener muß demnach als das eigentliche G u t für den Menschen angesehn werden.

Man kann zwar sagen, dieses Gute lasse sich ja eben sowohl, bey einem einzelnen Menschen, als bey dem Staate, auffinden. Aber die Idee desselben ist doch im letztern vollständiger und mehr im Großen zu erkennen: und seine Erwer-

bung sowohl, als seine Erhaltung, ist von einem höhern Werthe. Auch einen einzigen Menschen glücklich zu machen, ist schön; aber ganze Städte und Völker zu beglücken, ist erhaben und göttlich.

Hiernach strebt also die Untersuchung, welche ich vorhabe: und sie gehört auf gewisse Weise zur Politik. Diese Untersuchung wird als befriedigend angesehn werden können, wenn sie so deutliche Begriffe über den gewählten Gegenstand giebt, als es die Natur desselben erlaubt. Man darf eben so wenig eine gleiche Genauigkeit vom Philosophen, bey allen Gegenständen der Untersuchung, als vom Handwerker in der Bearbeitung aller Stoffe fordern.

Ueber das, was moralisch gut, und was gerecht sey, zwey Gegenstände, über welche die Staatskunst ihre Untersuchungen anstellt, sind die Meinungen so sehr verschieden und weichen so weit von einander ab: daß es scheint, jene sind nicht durch die Natur, sondern nur durch Gesetze und Gewohnheiten bestimmt.

Ja selbst der Begriff des Guten ist gleichen Widersprüchen und Zweydeutigkeiten unterworfen, indem viele, durch

eben die Dinge, welche gemeinhin für Güter gehalten werden, Schaden leiden. Schon manchen ist ihr Reichthum, andern ihr Muth die Ursache ihres Verderbens geworden. — Wenn man von dergleichen Gegenständen spricht, und aus dergleichen Principien argumentirt: so muß man zufrieden seyn, wenn man das Wahre nur obenhin und gleichsam im Umrisse anzeigen kann. Sobald wir von Gegenständen reden, und von Vordersätzen ausgehen, die nur der, aus Mehrheit der Fälle entstehenden, Wahrscheinlichkeit fähig sind: so können wir auch keine andern, als solche Schlußfolgen erwarten.

Auf diese Weise hat man also alles, was hier gesagt werden wird, zu beurtheilen. Es ist dieß die Eigenschaft einer richtig gebildeten Urtheilskraft, *) daß sie in jeder Gattung von Unterricht nur den Grad von Genauigkeit suche, welchen die Natur des Gegenstandes zuläßt. Es ist eben so widersinnig, mit einem Mathematiker zufrieden zu seyn, der seine

*) πεπαιδευμένȣ.

Sätze bloß wahrscheinlich macht, als von einem Redner zu fordern, daß er die seinigen streng beweise. Jeder beurtheilt aber anderer Schriften am richtigsten in Gegenständen, die er selbst am besten kennt; also der, welcher den dazu nöthigen Unterricht erhalten hat. Der beste Richter über alles ist der, welcher die vollkommenste Geistesbildung überhaupt erhalten hat.

Die Staatswissenschaft ist daher nicht ein Studium für Jünglinge. Sie kennen das menschliche Leben, dessen Geschäfte und Handlungen noch zu wenig, und doch redet die Staatswissenschaft nur von diesen, und geht nur von diesen in ihren Schlüssen aus. Da sie überdieß von Leidenschaften beherrscht werden: so wird diese Wissenschaft, wenn nicht unverständlich, doch unnütz für sie seyn. Denn der Endzweck derselben geht nicht bloß auf Kenntniß, sondern auf Ausübung. — Es ist aber einerley, ob ein Mensch, nach seinem Alter, ein Jüngling, oder ob er nur dem Charakter nach jugendlich sey: denn der Fehler liegt nicht in dem Mangel der Jahre, sondern in der

Leidenschaft, welche das Leben und die Bestrebungen der Jugend regiert. Leuten dieser Art wird jede Kenntniß eben so unnütz, als Personen, die ihrer selbst nicht mächtig sind.

Denjenigen hingegen, die nach Vernunft ihre Bestrebungen und Handlungen einrichten, ist es ohne Zweifel sehr nützlich, richtige Erkenntnisse über moralische Gegenstände zu erhalten. Und so viel sey zur Einleitung, von den Erfordernissen eines Schülers dieser Wissenschaft, von der Art der möglichen Behandlung derselben, und von unsrer Absicht bey ihrem Vortrage genug.

Erläuterungen.

zum ersten Kapitel.

Schon dieser Anfang des Werks zeigt die etwas ungebundne Art des Aristoteles zu philosophiren. Der erste Theil des Kapitels enthält in der That eine Einleitung in die ganze Moral, indem er die Lehre von den Zwecken vorträgt. Folgendes sind die Hauptsätze, welche dieser Theil enthält.

1) Alle moralischen Handlungen haben Zwecke.

2) Es würde aber gar keine Zwecke geben, wenn es keinen letzten Zweck gäbe. Denn alle Zwecke, die jemand um eines andern Zweckes willen begehrt, sind es nur in so fern, als er diesen letztern will: so daß also das ganze Gebäude der Zwecke über den Haufen fällt, wenn es keinen Zweck giebt, welchen der Mensch, ohne Rücksicht auf irgend etwas außer demselben, sucht.

3) Diese Zwecke liegen entweder in den Handlungen selbst, oder in den Werken, die durch die menschlichen Handlungen hervorgebracht werden. Und dieser Unterschied ist einer der erheblichsten, den Aristoteles in die Moral eingeführt hat: weil er uns auf das moralische Princip führt, daß nicht bloß in dem Gelingen der Handlungen, d. h. in der Hervorbringung der Werke, welche sie beabsichtigen, sondern in der Thätigkeit selbst, welche darauf gewandt worden ist, ein Gut liege, welches den Menschen zum Endzweck dienen könne. — Und nur hierdurch kann das geistige und sittliche Leben der Menschen von den äußern Zufällen unabhängig gemacht werden.

4) Diese höhern Zwecke sind natürlicher Weise, in den Produktionen derjenigen Künste, oder in den Wissenschaften derjenigen Gegenstände, zu

suchen, welche selbst die höhern sind, und die andern unter sich begreifen.

5) Nun ist in den menschlichen Angelegenheiten kein Gegenstand unabhängiger, hat seinen Zweck mehr in sich selbst, und schließt mehr andre Gegenstände, und mehr Gattungen der Zwecke, der Künste und der Wissenschaften in sich, als die bürgerliche Gesellschaft, oder ein Staat. Daher ist auch in keiner so wahrscheinlich der höchste menschliche Endzweck zu finden, als in der Staatswissenschaft.

Dieß ist eine Eigenheit der alten Moral, die wir in Cicero's Werke von den Pflichten wiederfinden, und die ihr einen eignen Geist, und besondre Untersuchungen giebt: daß sie als ein Theil der Politik angesehen wird.

Der Mensch nähmlich, sagt, dem wesentlichen Inhalte nach, Aristoteles, wird nur durch die bürgerliche Gesellschaft gebildet, und soll durch die Sittenlehre nur zur bürgerlichen Gesellschaft erzogen werden. Die Regeln also, welche der Aufführung des einzelnen Menschen vorgeschrieben werden, sind nur aus der Natur und dem Wesen dieser Gesellschaft herzuleiten: seine Zwecke müssen ihren Zwecken untergeordnet seyn.

Dieß ist im Grunde falsch. Jeder Mensch ist Zweck in sich: und er wird einseitig ausgebildet, und bleibt also zum Theile unerzogen, wenn

er bloß, als Bürger, für den Staat ausgebildet wird.

Unterdessen ist doch unter allen Gesichtspunkten, welche, außer der durchgängigen Vollkommenheit der menschlichen Natur, zur Herleitung seiner Pflichten angenommen werden, derjenige, welcher ihn als ein Glied der Gesellschaft, und diese als ein Ganzes betrachtet, in welchem die Theile ihre Bestimmung und Ausbildung nur von dem Ganzen bekommen können, der richtigste.

Aristoteles braucht in dieser Untersuchung über die Zwecke, die Wörter, Kunst, Wissenschaft, Handlung, Kraft, Methode, beynahe als synonymisch; — alle, als Dinge, welche den Begriff von Zwecken auf gleiche Weise begründen. Unter denselben ist, ohne Zweifel, die Handlung, oder das Bestreben das erste, was ein Ziel voraussetzt. Aber jede Kunst ist nichts anders, als eine Reihe zusammengehörender und mit einander nach gewissen Regeln verbundener Handlungen: und auch sie bezieht sich also auf etwas, das Zweck ist. Die Kunst setzt die Wissenschaft und die Kraft, — die Kenntnisse, aus welchen die Regeln geschöpft werden, und die Quelle, aus welchen die Thätigkeit entspringt — voraus. Beyde führen also zuletzt auf die Handlungen, und durch diese auf Zwecke. Das Wort

Methode, welches, in der neuern philosophischen Sprache, bloß das Formale der Wissenschaft, den Zusammenhang und die Ordnung ihrer Sätze anzeigt, bezeichnet in der alten auch zugleich das Materiale der Wissenschaft, oder den Inhalt dieser genau verbundnen Sätze. Ich habe also, glaube ich, mit Recht es, als gleichbedeutend mit Wissenschaft, angenommen.

Ein Begriff tritt hier zum ersten Mahle auf, der in der Aristotelischen Philosophie von Bedeutung, — in der unsrigen unbekannt ist: das ist der Begriff des architektonischen in den Künsten und Wissenschaften. Er ist von einer Kunst auf alle übergetragen; und soll dasjenige Verhältniß ausdrücken, welches sich zwischen den Verrichtungen des Baumeisters und denen der Zimmerleute, zwischen der Anlegung eines Plans und der bestimmten Abzeichnung seiner Theile, und zwischen der Ausführung des Plans und der bloßen mechanischen Befolgung gegebner Vorschriften befindet. Es giebt solche, Plan entwerfende und anordnende, Wissenschaften und Künste; und es giebt andre, welche nur von diesen geleitet werden, ob sie gleich ihre eignen Kenntnisse und Uebungen voraussetzen.

Mit diesem ersten Theile des ersten Kapitels, der wirklich zur Einleitung in die Moral dienen kann, stehn nun die folgenden in keinem

genauen Zusammenhange. Drey Hauptideen machen den Inhalt derselben aus: die erste, daß die Vollständigkeit in den Erklärungen und die wissenschaftliche Strenge in den Beweisen, nicht bey allen Gegenständen der Untersuchungen, auf gleiche Weise Statt finde; und daß die sittlichen Gegenstände unter diejenigen gehören, die nur Beschreibungen anstatt Erklärungen, und eine aus Mehrheit der Fälle gezogne Wahrscheinlichkeit, nicht absolute Gewißheit zulassen. Die zweyte Idee ist, daß es eine vorläufige Kenntniß der Gegenstände, welche mehr eine Frucht guter Erziehung und persönlicher allgemeiner Bildung, als des wissenschaftlichen Unterrichts, ist, giebt, welche dem Lehrer einer Wissenschaft anweisen muß, auf welche Art, mit welcher Ausführlichkeit und Genauigkeit er jeden Gegenstand behandeln müsse; und den Leser belehren muß, mit welchem Unterrichte er in jeder Materie zufrieden zu seyn Ursache habe. Die dritte Idee ist: daß Kenntnisse, welche unmittelbar auf die Ausübung abzielen, nicht bloß die nöthigen Fähigkeiten, um gefaßt zu werden, sondern auch die Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften, welche ihnen Einfluß über den Willen verschafft, beym Lehrlinge erfordern; und daß also die sittlichen und politischen Wissenschaften nur für einen reifen Verstand und einen gesetzten Charakter mit Nutzen vorgetragen werden.

Das erste, die Unanwendbarkeit der strengen wissenschaftlichen Methode auf die moralischen Gegenstände ist nur in so fern wahr, als dieselben aus Beobachtungen erkannt, und unter gemeinschaftliche Principien nur durch die Mehrheit der Fälle, in welchen sie einander ähnlich sind, gebracht werden können. In Absicht der höchsten Principien aber, welches Ideen der Vernunft sind, die allenthalben verstanden, und als wahr erkannt werden müssen, wo vernünftige und folglich moralische Wesen sind, lassen sich die Merkmahle vollständig aufzählen und die Folgerungen strenge beweisen. Da aber Aristoteles in seinem Werke nicht bloß die Kenntniß der vernünftigen moralischen Natur des Menschen, sondern auch die Kenntniß des menschlichen gesellschaftlichen und bürgerlichen Lebens, in welchem der vernünftige Mensch erst seine Ausbildung, und den Wirkungskreis für seine vernünftige Thätigkeit findet, zur Absicht hat: so ist es wahr, daß ein solcher moralischer Schriftsteller seine Leser nicht sowohl vollständig belehren, als sie durch Fingerzeige und einzelne Beyspiele anweisen kann, wohin sie zu sehn haben, um die Dinge von der Seite ihrer Beziehung auf die Moralität kennen zu lernen.

Der Begriff des πεπαιδευμένου, des Gebildeten, ist das Merkwürdigste in dem zweyten Theile, — ein Begriff, der ein gleichbedeuten-

des Wort in unsrer Sprache nicht hat. Es zeigt allerdings einen in der Jugend wohl erzognen Menschen an: aber es bezeichnet in der philosophischen Sprache des Aristoteles eine solche Bildung, welche nicht sowohl auf eine einzelne Kraft des Menschen, z. B. auf die Erkenntniß, sondern auf die ganze Persönlichkeit geht. Und aus dieser ist es, aus welcher die Urtheilskraft und der Geschmack hervorgehn, zwey Quellen von Vorstellungen, die dem Menschen nicht gegeben worden sind, sondern bey welchen er immer Genie und originell ist: daher auch aus ihnen am meisten hervorleuchtet, wie weit der Mensch, unabhängig von seinen Lehrern, an Geistesvollkommenheit gekommen sey.

So wie es eine allgemeine Bildung, und eine für einen besondern Zweck giebt, so giebt es auch einen Geschmack und eine Urtheilskraft, welche den Menschen überall hin begleitet, und eine andre, welche ihn nur über gewisse Gegenstände richtig urtheilen läßt. Es gehört allerdings zu dieser Urtheilskraft: daß der spekulative Kopf sich in der Ausübung seines Scharfsinns gleichsam mäßige, wenn die Gegenstände, von welchen er handelt, und die Leser, für welche er schreibt, eine größere Herablassung erfordern.

Der letzte Punkt ist an sich evident, und es ist gewiß, daß selbst die Mathematik, obgleich scheinbar die abstrakteste Wissenschaft, ein jugendliches Gemüth mehr an sich ziehe, als Moral, Politik und Geschichte; solange der Jüngling noch nicht in das menschliche Leben eingeweiht ist, und das Unsinnliche in dem Sichtbaren selbst entdeckt hat.

Ob hier das erste Kapitel zu schließen sey, oder ob jene drey bemerkten Theile als eigne Kapitel abzusondern wären, ist höchst willkührlich. Aber die Aristotelische Formel, mit welcher sich unser Kapitel schließt, und wodurch Aristoteles das Ende einer Untersuchung anzuzeigen pflegt, entscheidet für meine Wahl.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Glückseligkeit. — Verschiedenheit der Meinungen darüber. — Zwiefacher Gang philosophischer Untersuchungen, a priori und a posteriori, und welcher von beyden bey unserm Gegenstande anwendbar ist. — Die sittliche Sinnesart ist in diesem Fache das Princip der Kenntnisse.

Wir wollen die Sache noch einmahl von vorn anfangen.

Bey jeder Kenntniß und bey jeder Handlung, hat man die Erreichung irgend eines Gutes zur Absicht.

Was ist nun bey der Wissenschaft, welche die Staatskunst heißt, der Gegenstand unsers Bestrebens?

Damit hängt die andre Frage zusammen: was ist überhaupt das höchste unter allen den Gütern, welche sich menschliche Handlungen zum Ziele setzen können?

Den Wortbegriffen nach, sind hierüber die Meinungen aller Menschen beynah einstimmig. Die Glückseligkeit, heißt es, ist der letzte Zweck des Menschen. So sagt der große Hause; so sagen die Weisen.

Zwey andere Ausdrücke in der Griechischen Sprache, gut leben, und gut handeln, ἐῦ ζῆν, und ἐῦ πράττειν sollen, wie jedermann dafür hält, eben so viel bedeuten, als glückselig seyn.

Aber worin besteht nun die Glückseligkeit? darüber sind die Stimmen nicht mehr eins. Und besonders entfernt sich hierüber die Meinung des großen Haufens von den Begriffen der Weisen.

Jener sucht die Glückseligkeit in einer bestimmten in die Augen fallenden Sache, und die sinnlich wahrgenommen werden

kann, als Reichthum, Vergnügen oder Ehre. Ueber den Vorzug unter diesen Gütern selbst ist ein neuer Streit. Jeder wählt ein andres: und oft ist das Urtheil desselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Gemeiniglich giebt er demjenigen Gute den Vorzug, dessen er gerade zu der Zeit entbehrt: der Gesundheit, wenn er krank, dem Reichthume, wenn er dürftig ist. Die, welche sich ihrer Unwissenheit bewußt sind, halten Personen, welche große und für sie unerreichbare Einsichten äußern, für glückselig.

Einige hingegen haben behauptet, daß, außer diesen mannigfaltigen Gütern, es ein einziges selbstständiges Gut gebe, welches auch für jene alle die Ursache sey, daß sie für Güter gehalten werden.

Jede dieser verschiednen Meinungen zu untersuchen, wäre ein unnützes Geschäft. Es ist genug, sich auf diejenigen einzulassen, die entweder am berühmtesten geworden sind, oder die scheinbarsten Gründe für sich haben.

Wir müssen aber nicht vergessen, daß die philosophischen Untersuchungen einen zwiefachen Gang nehmen. Die einen führen auf die ersten Principien zurück;

die andern leiten aus den Principien anerkannte Wahrheiten her. Diese beyden Arten hat auch Plato schon unterschieden, und mit Recht die Frage aufgeworfen, welche Methode er in den Staatswissenschaften befolgen müsse. Diese zwiefache Richtung der Meditation ist dem doppelten Laufe auf der Olympischen Rennbahn ähnlich: von dem Sitze der Kampfrichter zum Ziele, oder vom Ziele zu den Schranken zurück.

In beyden Fällen muß man von anerkannten Sätzen anfangen. Aber unter anerkannten Sätzen kann man zweyerley verstehen: das, was an sich, und das, was in Beziehung auf uns das Anerkannte ist.

Wahrscheinlich muß wohl eine Untersuchung, die wir unternehmen, auch von Sätzen anfangen, die von uns anerkannt sind.

Dieß ist der Grund, warum eine sittliche Bildung bey demjenigen schon vorhanden seyn muß, der über Tugend und Recht, mit einem Worte, über Gegenstände der politischen Wissenschaft den Unterricht gehörig soll fassen können.

Denn hier ist das Princip oder der Anfang der Erkenntniß, die gute moralische Gesinnung und Aufführung. Findet sich dieß bey einem Menschen hinlänglich: so ist nur noch wenig nöthig, ihn über die Gründe der Pflichten zu belehren. Denn ist er von jenem Charakter: so ist er entweder schon mit den Principien bekannt, aus welchen die Pflichten hergeleitet werden, oder er wird sehr leicht zur Kenntniß derselben gelangen.

Bey welchem aber beydes mangelt, der mag die Verse des Hesiodus auf sich anwenden:

Der ist der Erste von allen, der selbst mit seinen Gedanken
Alles umfasset, das Künftige spähet, und Mittel zum Ziele
Wahren dauernden Glücks, durch eigne Einsicht, erfindet.
Doch auch ruhmvoll ist der, der weisem Rathe Gehör giebt.
Aber erfindungslos selbst und taub den Lehren der Klügern
Seyn: dieß schändet den Mann und macht ihn zur unnützen Erdlast.

Erläuterungen

zum zweyten Kapitel.

Die Methode der Untersuchung, welche die Aristotelische Philosophie auszeichnet, und über die seiner Vorgänger erhebt, kommt zuerst in diesem Kapitel vor. Sie besteht darin, daß er mit der Aufsammlung der Thatsachen und Erscheinungen anfängt, und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen folgen läßt. Diese Thatsachen sind, wenn von Begriffen die Rede ist, die Meinungen der Menschen, und die Ursachen sind die Principien, oder die Gründe, um welcher willen sie diese Meinungen angenommen haben. Die Verschiedenheit derselben giebt dem Nachdenkenden zuerst Veranlassung, Worte von Begriffen, den Hauptgedanken von damit vermischten Nebenideen zu unterscheiden: und die Bemühung, diese verschiedenen Meinungen zu vereinigen, oder das Gemeinschaftliche in ihnen aufzusuchen, führt, wie man erwarten kann, auf diejenigen Bestandtheile derselben, die in der Natur des Menschen, oder in der Natur des Gegenstandes gegründet, und von den zufälligen Beschaffenheiten und Umständen seines Individuums unabhängig sind.

Ueber unsern Gegenstand herrscht, dem Worte nach, nur Eine Meinung: alle Menschen nen-

nen den letzten Zweck aller Handlungen, Glückseligkeit. Aber die Verschiedenheit zeigt sich sogleich, als gefragt wird, worin sie bestehe. Aristoteles bereitet sich die Untersuchung über diesen Gegenstand durch zwey Sachen vor: erstlich durch die Angabe der Hauptverschiedenheit unter diesen Meinungen; zweytens durch die Erörterung, die er selbst von den Methoden giebt, sie zu untersuchen.

Die Glückseligkeit wird entweder, als eine Sammlung vieler einzelnen Stücke, als die Summe vieler Güter, oder als etwas in sich Einziges und Vollendetes angesehen, das in allen den Dingen, als Form oder als Eigenschaft, vorkommen muß, die den Nahmen des Guten verdienen sollen.

Da der Begriff der Glückseligkeit, als Grundbegriff der Sittenlehre, in dieser Stelle, zum ersten Mahle im Aristoteles, und selbst zum ersten Mahle im menschlichen Geschlechte, so weit uns dessen geistigen Fortschritte bekannt sind, vorkommt; und da um diesen Begriff sich noch in unsern Tagen die Hauptuntersuchungen der vornehmsten Moralisten kehren: so ist es lehrreich, das Eigenthümliche dieses Begriffs, in derjenigen Sprache und bey demjenigen Volke kennen zu lernen, worin er zuerst aufgestellt worden ist.

Es ist unbestreitbar, daß, schon zu Aristoteles Zeiten, die Griechische Sprache eine Menge Redensarten enthält, welche eine sehr weit getriebene Zergliederung der Begriffe voraussetzen. Unter solche Redensarten gehört auch die, εὖ ζῆν (wohl leben,) und noch weit mehr die, εὖ πράττειν, (wohl handeln,) welche, wie Aristoteleles sagt, mit Glückseligkeit, (die in ihrer eigentlichen Benennung, εὐδαιμονία, auf den abergläubischen Begriff älterer Zeiten, daß die Schicksale jedes Menschen von seinem Schutzgeiste bestimmt würden, hinweist,) gleichbedeutend sind, und selbst im gemeinen Sprachgebrauche der Griechen, in Schriften, welche Geschichte, Gespräche, oder Briefe enthielten, in diesem Sinne gebraucht wurden. Es zeigt an, daß es in der Natur des Menschen liegt, sobald sie zu einer gewissen Ausbildung gekommen ist, außer dem sinnlichen Vergnügen, andre Güter anzuerkennen, und die vornehmsten derselben, welche den größten Theil des Lebens ausfüllen, und Zufriedenheit mit seinem Zustande gewähren, in einer gewissen Beschaffenheit und Form seiner Handlungen zu suchen. πράττειν heißt handeln, ohne die Beziehung auf das Objekt, welches dadurch hervorgebracht werden soll, auszudrücken: und εὖ πρετάτειν zeigt also ein Wohlseyn an, welches in diesen Handlungen an sich, und in einer gewissen Beschaffenheit

derselben liegt, die, ohne jene Beziehung, durchaus keine andre, als die intellektuelle und moralische seyn kann.

Ob es nun durchaus unerlaubt sey, diese Beschaffenheiten unserer Thätigkeit mit zur Glückseligkeit zu rechnen, und ob sie, sobald sie empfunden werden, d. h. Vorstellungen bey einem Menschen, die seinen subjektiven Zustand verändern, erregen, insofern diese wahrgenommene Veränderung mit der, von sinnlichen Eindrücken herstammenden, etwas ähnliches hat, um dessentwillen beyde angenehm heißen, demungeachtet nicht unter dem gemeinschaftlichen Nahmen der Glückseligkeit zusammengefaßt werden, und ein gemeinschaftliches Princip der freyen Handlungen abgeben können: darüber wird es, in der Folge dieser Erläuterungen, noch mehr Gelegenheiten geben, Untersuchungen anzustellen. *)

*) Es ist nähmlich zwischen einer Vorstellung und einer Empfindung dieser Unterschied, daß wir bey jener bloß einen gewissen Gegenstand, bey dieser aber zugleich uns selbst und eine Beschaffenheit, oder Veränderung in uns gewahr werden. Wenn wir bloß an unsere Lunge denken, so werden wir dadurch weder gesünder noch kränker: wenn wir aber beym Athemholen unsere Lunge fühlen, so geht etwas Ungewöhnliches in unserm Körper vor, und unser Zustand wird unbehaglich. Wenn wir uns eine Spei-

In der zweyten Hälfte des Kapitels erschei- nen wieder zwey Begriffe, die, wegen ihrer Ei-

---

se oder eine bittre Arzney bloß vorstellen: so denken wir dabey nicht zugleich an uns selbst. Wenn wir aber die eine oder die andere auf die Zunge bekommen: so ist es unmöglich, nicht gewahr zu werden, daß unser Körper auf eine angenehme oder unangenehme Weise afficirt oder verändert wird.

Nun fragt sichs: sind unsere freyen Handlungen, und insbesondere die moralischen Beschaffenheiten derselben, bloße Gegenstände der Vorstellung, oder können sie auch Gegenstände der Empfindung werden? Im letztern Falle verändern sie unsern Zustand, oder geben uns denselben zu erkennen: womit unmittelbar ein Wohlgefallen oder Mißfallen daran verbunden ist. Diesen letztern Umstand haben die aus der Empfindung unserer eignen Sittlichkeit entspringenden Empfindungen, mit den von den Sinnen herrührenden Empfindungen gemein, ohne deßwegen selbst im mindesten sinnlich zu seyn. Diejenigen Philosophen nun, welche dem Glückseligkeits-Princip anhängen, bejahen die letzte der beyden obigen Fragen. Sie behaupten, daß es bey den Menschen keinen andern Weg von bloßen Vorstellungen zu Handlungen gebe, als durch die Empfindung und durch die wahrgenommne Verschiedenheit eines uns wohlgefälligen und angenehmen, und eines uns nicht gefälligen oder unangenehmen Zustandes. Die Summe vieler Zustände der ersten Art, macht die Basis der Glückseligkeit aus, so wie eine Reihe entgegengesetzter Zustände

genthümlichkeit, und weil wir völlig mit ihnen
übereinstimmende in der neuern Philosophie nicht
finden, eine besondere Entwickelung erfordern.
Es ist dieß ohne Zweifel der größte Nutzen, den
man aus der Lektüre der alten Philosophen ziehen
kann, daß man die Verschiedenheiten in dem Um-
fange und gleichsam in dem Umrisse der Begriffe
kennen lernt, welche ein und derselbe Gegenstand,
bey verschiednen Sprachen, erregt hat. Da die
Wörter es sind, wodurch wir zuerst auf die Ge-
genstände geführt werden, welche nicht sinnlich,
oder welche von uns entfernt sind und uns nur sel-
ten vorkommen, und wir gemeiniglich in den Ge-
genständen nicht mehr wahrnehmen, als wir zuvor
schon nach den uns in der Erziehung und im Um-
gange mitgetheilten Bezeichnungen derselben erwar-
teten: so sind unsre Kenntnisse von den Umstän-
den der Zeit und des Orts, von unserer Sprache,
von Religion und Verfassung weit abhängiger,
als wir es glauben. Ein neues griechisches Kunst-
wort führt uns oft auf eine zuvor unentdeckte
Seite des Gegenstandes, und lehrt uns wenig-
stens, nicht Alles für nothwendige Aussprüche der

---

das Wesen des Unglücks ausmacht. Auf Glückseligkeit
oder Elend muß also jede Sache Einfluß haben, wel-
che uns zum Handeln bewegen soll.

Menschenvernunft annehmen, was für die Vernunft der Deutschen oder der Franzosen das Erste, und bernahe das Nothwendige zu seyn scheint, was sich über die Sache denken läßt. Zu Begriffen dieser Art gehören auch diese beyden: einmahl, der Begriff des Princips, im Griechischen Anfang (ἀρχὴ); zweytens, der Begriff des Absoluten und des nur in Beziehung Vorhandenen des ἁπλῶς und κατά τι ὄντος.

Die einfache Frage war: soll die Untersuchung der Moral ausgehen von der Sammlung der Thatsachen, welche das menschliche Leben, die Gesellschaft, die Aufführung und die Schicksale einzelner Menschen betreffen; und soll sie, von diesen aus, auf die Grundbegriffe der Glückseligkeit und Sittlichkeit zurückgehn: oder soll sie von diesen, die, vor aller Philosophie, in dem menschlichen Herzen liegen, und von dem moralischen Gefühle gelehrt werden, den Anfang machen, und aus ihnen die einzelnen Erscheinungen, in den Leidenschaften sowohl, als in den freyen Handlungen, gleichsam zum voraus bestimmen? In diesem Zusammenhange ist der Griechische Anfang (ἀρχὴ) von dem Princip unsrer Philosophie nicht unterschieden.

Aber bey dieser Gelegenheit erläutert Aristoteles den Begriff Princip, der auch bey ihm unter einer Reihe Begriffe der Erste ist, im Allgemeinen:

und es findet sich, daß es vier verschiedne Principien gebe, da wir derselben nur eins, die abstraktesten und einfachsten Begriffe der Vernunft, finden können. Diesen Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie veranlaßten schon die beyden angeführten Wörter. Princip ist nur der Vordersatz von einem Schlusse: und schließen läßt sich im eigentlichen Verstande nur aus Vernunftbegriffen, — und das Conkrete aus dem Abstrakten. Ein Anfang aber ist allenthalben, wo wir durch die Natur unsres Geistes und unserer Vernunft, oder durch unsre Lage im Verhältnisse gegen die äußern Gegenstände, den ersten Anlaß oder Keim zu gewissen Kenntnissen finden. Nun lernen wir in der That bey einem Gegenstande, bey einem Kunstwerke z. B., bey welchem am meisten deutliche und mittheilbare Begriffe vorkommen, und also der Ursprung von Begriffen gezeigt werden kann, bald zuerst die Grundsätze und Regeln der Kunst, ehe wir das Werk selbst zu sehen bekommen, und lernen die Beschaffenheit, den Endzweck und den Werth desselben. Oder wir sehn einzelne Kunstwerke zuerst, wie z. B. das Kind Häuser, Gemählde und Statüen; — ohne Zweifel im Anfange, ohne zu wissen, was sie bedeuten und wozu sie abzwecken; und werden durch diese uns verdrießliche Unwissenheit, und durch ihre eigenthüm-

liche und den Sinnen auffallende Gestalt zu der Frage geleitet, welches ihr Ursprung sey, auf welche Weise und nach welchen Ideen sie verfertiget werden. Dieß ist der gewöhnliche Gang des ersten Unterrichts des Menschen.

Oder wir haben von einem solchen Kunstwerke das Material, z. B. den Marmor, von dem eine Statüe gemacht ist, schon zuvor gesehn; und das Ganze ist uns also nicht mehr so befremdend und bewundernswürdig. Vielmehr veranlaßt uns der schon bekannte Stoff der neuen Anwendung desselben nachzuspüren; und wir fangen also die Reihe unsrer Ideen über die Bildsäule von dem Stoffe an, woraus sie gemacht ist.

Oder wir wohnen endlich der Verfertigung des Kunstwerks bey, und unsre Ideen nehmen den Gang, welchen die Thätigkeit des Künstlers nimmt, um von der Ursache zur Wirkung zu gelangen. Hier ist also das Princip oder der Anfang der Ideenreihe die wirkende Ursache.

Daß der menschliche Verstand in seinen Untersuchungen diesen vierfachen Weg einschlägt, oder daß die Natur ihm diese vier Thüren eröffnet, um in die Kenntniß der Dinge einzudringen, den Stoff nähmlich, die wirkende Ursache, welche ihm die Form giebt, die allgemeine Idee, wornach diese Operation sich richtet und das Werk oder die Thatsache, welche aus derselben heraus-

kommt, *) — ist durch die Erfahrung unstreitig. Und es ist also eine Erweiterung unsrer Einsichten, das Princip in dieser Bedeutung kennen zu lernen.

Aber ohne Zweifel ist auch die neuere Philosophie weniger in Gefahr, in diese unnützen Herumschweifungen der Untersuchung, welche wir bey unserm Verfasser antreffen, zu gerathen, da sie den Weg, welchen nicht der menschliche Geist an sich in seinen Operationen, sondern der Verstand und die Rede in ihren Schlußfolgen nehmen muß, schon zum voraus genauer bestimmt hat: indem wir wissen, daß wir nur entweder, durch die Induktion aus Erfahrungen allgemeine Grundsätze, oder, durch die Demonstration, aus allgemeinen Grundsätzen die speciellern Begriffe über die Dinge herleiten können.

Der Leser wird indeß durch diese Entwickelung in den Stand gesetzt werden, die Uebersetzung, wenn sie, um nicht umschreibend zu werden, das einfache Wort Princip braucht, besser zu verstehn, und manche künftigen Untersuchungen des Aristoteles weniger sonderbar zu finden. Was nun die Anwendung dieser Begriffe auf die eigent-

---

*) Oder in der gemeinen Sprache der Aristotelischen Schule: die Materie, die Form, die wirkende, und die End-Ursache.

lich vorliegende Frage betrifft, so hat auch hier Aristoteles, wie er sehr oft thut, dieselbe mehr kasuistisch als dogmatisch behandelt, sie aufgeworfen und genau bestimmt, ohne sie zu beantworten. Dieß geschieht an so vielen Orten, daß es Vorsatz bey ihm zu seyn scheint, nach einem allgemeinen Umrisse der Materie, die speciellern Untersuchungen darüber dem Leser zu überlassen: ob es gleich zuweilen Unwillen erregt, die unnützesten Spitzfindigkeiten weitläuftig entwickelt zu sehn, und über die wichtigsten Fragen nur seine Unwissenheit zu erfahren, aber keine Belehrungen zu erhalten. Ja man kommt zuweilen auf die Gedanken, es für eine Verstümmelung der Aristotelischen Werke anzusehn, daß in seinen Plänen und Vorsätzen so viele Gegenstände der Untersuchung angegeben sind, von welchen man in der folgenden Ausführung nichts findet.

Der zweyte Begriff, der zu erörtern ist, hängt mit dem von den initiis rerum zusammen. Es ist der Unterschied zwischen dem absolut Bekannten und zwischen dem für das Individuum Bekannten. Man sieht nähmlich, daß Aristoteles das absolut Bekannte und die höchsten Grundbegriffe der allgemeinen Menschen-Vernunft, und hinwiederum, das in Beziehung auf mich Bekannte und die Thatsachen meiner individuellen Erfahrung für Einerley annimmt.

Die Methode der Induktion geht von dem mir bekannten, die Methode der Demonstration von dem absolut Bekannten aus.

Wie kann aber etwas als an sich bekannt angenommen werden: da es überhaupt eine bloße Beziehung eines Gegenstandes ist, daß er erkannt wird. Und wie etwas mir doch noch unbekannt seyn, was als der menschlichen Natur nothwendig bekannt angenommen wird?

Dieß ist ohne Zweifel eine unschickliche Bezeichnung der obigen Begriffe von den Principien: aber sie trägt, wie alle Bezeichnungen, dazu bey, die Begriffe zu modificiren, und oft eine Meditation einzuleiten.

Das Absolute ist, was in dem Wesen der Dinge selbst gegründet ist, und relativ, was nur in der Verknüpfung des Dinges mit einem andern gegründet ist. Diejenige Kenntniß nun, die sich beym Menschen vermuthen läßt, weil er Mensch ist, und die aus seiner vernünftigen Natur selbst entsteht, ist die absolute: diejenige Kenntniß, die ich bey einem Menschen nicht voraussetzen kann, bis ich weiß, daß er an diesem Orte, zu dieser Zeit, unter diesen Menschen und Begebenheiten gelebt hat, die also nicht aus seiner Natur, sondern aus der Verknüpfung seiner Existenz mit andern Wesen folgt, ist das ihm bekannte.

Die Griechische Philosophie ist reich an solchen abstrakten Bezeichnungen: und die Griechische Sprache läßt bey denselben eine gewisse Deutlichkeit zu, die es schwer ist, ihnen in neuern Sprachen zu geben.

In dem letzten Theile des Kapitels wird doch die aufgeworfene Frage einiger Maßen entschieden, indem angenommen wird, daß die Erkenntniß der sittlichen Grundsätze, beym Menschen, aus der Erfüllung der sittlichen Pflichten hervorgehen müsse. Je ein besserer Mensch jemand in Gesinnung und Aufführung ist: desto leichter wird er die moralischen Lehren fassen und desto vollkommner wird er von ihnen überzeugt werden. Was Kant vom Glauben an Gott und Unsterblichkeit sagt, daß er bey einer tugendhaften Seele fast unausbleiblich sey: das sagt Aristoteles von der Kenntniß und dem Glauben, in Absicht der Tugend überhaupt.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Die verschiednen Lebensarten der Menschen. — Es lassen sich darin vornehmlich drey unterscheiden: das genießende, das geschäftige und das beschauliche Leben. Sinnliches Vergnügen, Ehre und Geld sind der Zweck, wonach die meisten trachten. — Keines derselben qualificirt sich zu einem höchsten Zwecke.

Ich gehe dahin zurück, von wo ich ausgeschweift bin: zur Untersuchung des Begriffs von Glückseligkeit.

Um das Gute und die Glückseligkeit zu erkennen, scheinen die Philosophen nicht ohne Grund die verschiedenen Lebensarten mit einander verglichen zu haben. Der große Haufe, d. h. die Menschen von der gemeinsten Denkungsart setzen die Glückseligkeit in das sinnliche Vergnügen. Um deßwillen geben sie auch der genießenden Lebensart den Vorzug.

Es giebt nähmlich drey vorzüglich sich auszeichnende Lebensarten der Menschen, die genießende, deren ich eben jetzt gedacht habe, die politisch geschäftige, und die beschauliche.

Die Meinung des großen Haufens nun, welcher ein bloß thierisches Wohlle-

ben über alles schätzt, ist ohne Zweifel nur der Antheil niedriger und sklavischer Seelen. Er ist aber um desto mehr zu entschuldigen; weil unter denen, welche die ersten Stellen des Staats einnehmen, die Sardanapale eben so zu denken scheinen. Die Menschen der bessern Classe und die zu bürgerlichen Geschäften fähig sind, setzen die Glückseligkeit in die Ehre.

Aber die Ehre scheint weit weniger dem Menschen selbst zuzugehören, weit mehr gleichsam bloß auf seiner Oberfläche zu liegen, als es bey dem Gegenstande, den wir suchen, bey der Glückseligkeit, seyn sollte. Denn sie ist die Meinung Andrer von unsern Verdiensten. Sie liegt mehr in dem, welcher ehrt, als in dem, welcher geehrt wird. Glückseligkeit hingegen soll, wie wir voraussetzen, in dem glücklichen Menschen selbst liegen; es soll sich schwer von ihm trennen lassen.

Ueberdieß scheinen die Menschen die Ehre deßwegen zu suchen, damit sie selbst von ihren Tugenden überzeugt werden. Deßwegen wollen sie nicht bloß überhaupt geehrt, — sondern sie wollen von einsichtsvollen Personen, von denen, welchen sie bekannt sind, — sie wollen end-

sich über solche Eigenschaften geehrt seyn, die wahre Tugenden sind. Die Tugend muß also in ihren Augen ein höheres Gut scheinen, als die Ehre.

Vielleicht also könnte man die Tugend als den Zweck des geschäftigen Lebens ansehn. Aber auch sie macht allein noch nicht den vollständigen Zweck aus.

Ein Mensch kann eine Tugend oder eine Vollkommenheit besitzen, ohne ihrer froh zu werden. Es wäre dieß der Fall in einem beständigen Schlafe, es ist der Fall bey einem völlig unthätigen Leben. Er könnte noch überdieß die größten Unglücksfälle und Schmerzen auszustehen haben. Man würde alsdann sein Leben doch gewiß nicht glückselig nennen, wofern man nicht bloß eine Behauptung durchsetzen wollte.

Ich sage hier nicht mehr von diesem Gegenstande, da ich mich auch in den encyklischen Büchern hinlänglich darüber ausgelassen habe.

Die dritte Lebensart ist die beschauliche, über welche ich in der Folge Untersuchungen anstellen werde.

Was die bloß mit dem Gelderwerbe beschäftigte Lebensart betrifft: so ist diesel-

be ein unnatürlicher und gleichsam gewaltsamer Zustand des Menschen, und der Reichthum ist augenscheinlich das gesuchte Gut nicht. Denn er ist nur gut, insofern er nützlich ist, und also um eines andern Dinges willen. Also würden eher noch die vorher genannten Güter als letzte Zwecke angesehen werden können; weil sie um ihrer selbst willen geschätzt werden. Aber auch sie eignen sich nicht dazu, jenen Nahmen zu tragen, so viel auch für sie in den Schriften der Weltweisen gesagt wird.

Erläuterungen

zum dritten Kapitel.

Es ist ein Gedanke eines philosophischen Genies, die Lebensarten der Menschen zu untersuchen und einzutheilen, um die verschiednen Arten der Güter, welche sich unter den Begriff und den Nahmen der Glückseligkeit bringen lassen, kennen zu lernen.

Aristoteles sahe dabey abermahl auf das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft: und er schloß davon, zuerst, alle bloß körperliche Arbeit aus, die

bloß aus Zwange und um des Bedürfnisses willen geschehe: weil diese, zu seiner Zeit, von Sklaven getrieben, — und als sklavisch angesehen wurde; die Sklaven aber, durch ein eingewurzeltes Vorurtheil, gar nicht unter die Menschen, welche glückselig seyn könnten oder dürften, gerechnet wurden.

Es blieben also in den Classen und Ordnungen des bürgerlichen Lebens diese drey Unterschiede übrig: die Classe der erwerbenden Leute, der Landwirthe, Handwerker, Künstler und Kaufleute, die Classe der obrigkeitlichen Personen, der Staatsmänner und Feldherrn, — endlich die der Reichen, die ihr ererbtes und erworbnes Vermögen bloß im Genusse des Vergnügens, unter selbst gewählten Beschäftigungen, verzehren. Diese Eintheilung erschöpft allerdings fast alle Verschiedenheiten der Stände. Nur ein sehr geringer Theil der Menschen bleibt in dem Staate übrig, die, welche sich bloß mit der Betrachtung und Untersuchung der Dinge abgeben. Das sind die, welche man, seit Pythagoras, Philosophen *) nannte, und deren Art zu leben Ari-

*) Die Geschichte ist aus dem Cicero bekannt, daß, da Pythagoras zu dem Regenten von Phlius, Nahmens Leon, kam, und von ihm gefragt wurde, was eigentlich sein Beruf sey, Pythagoras antwortete:

stoteles die betrachtende oder beschauliche nennt, welches letztere Wort hier von allem Begriffe der Schwärmerey, der ihm seit der Zeit der Mönchs-Institute anklebt, gereinigt werden muß.

Es war, sage ich, ein glücklicher Gedanke, die Zwecke oder die Arten der Glückseligkeit aus den Lebensarten herzuleiten. Denn da man nicht glückselig ist, durch einen Augenblick, den man so oder anders zubringt, sondern durch ein auf eine bestimmte Weise zugebrachtes Leben: so muß man das, welches die meisten Augenblicke des Lebens und die ganze Dauer desselben ausfüllt, dergleichen der Beruf, der Stand, oder das was man eigentlich Lebensart nennt, ist, zum Maßstabe der Glückseligkeit machen können.

---

wenn Leon je auf den Olympischen Spielen gewesen wäre: so würde er bemerkt haben, daß drey Classen von Menschen daselbst zusammen kämen; — die einen zum Kaufe und Verkaufe, um zu gewinnen; die andern wären die Kämpfer und Wettrenner, welche sich vor dem versammelten Volke zeigen wollten; die dritte Classe, vielleicht die beste unter den dreyen, wären diese müßigen Zuschauer selbst, welche weder Gewinn noch Ruhm verlangten, sondern bloß dem Schauspiele zusähen und darüber ihre Betrachtungen machten. Dieß nun in Absicht des ganzen menschlichen Lebens zu thun, wäre die Sache derer, welche man Philosophen nennte, und zu denen er gehörte.

Aus diesen drey Lebensarten sind augenscheinlich eben so viel Zwecke, die den Menschen gewöhnlich sind, zu erkennen; — Erwerb von Eigenthum, Ehre und sinnlicher Genuß.

Was hierüber in der Urschrift gesagt wird, ist so deutlich, daß es keine Erläuterung bedarf. Nur durch einige Anmerkungen werde ich den Gehalt, oder Werth dieser Ideen zu zeigen suchen.

Knechtisch, sklavisch, (ἀνδραποδώδης) heißt so viel als niedrig, halb thierisch und des Charakters des Menschen unwürdig. So sehr konnten die Menschen der Zeit, selbst die Philosophen, sich über Dinge verblenden, die sie doch beobachten konnten: so sehr konnte selbst in ihre Sprache die Verachtung und Herabwürdigung ganzer Menschen-Classen verwebt seyn: und doch mußten sie gewiß, auch in dieser Classe, die große Verschiedenheit der Individuen an Verstand und moralischer Güte wahrnehmen.

Der Ursprung der Ehrbegierde wird hier zum ersten Mahle von Aristoteles auf eine sehr philosophische Weise erklärt. Diese Erklärung umfaßt zwar nicht die sämmtlichen Ursachen dieser Leidenschaft: denn gewiß findet auch die Helvetiusische Erklärung Statt, daß wir die Ehre um des Vergnügens willen suchen; weil diejenigen, welche uns hochachten, auch bereit sind, zu unserm Vergnügen beyzutragen. Aber gewiß berührt sie doch

einen sehr feinen und einen sehr edlen Zug in dem Charakter der menschlichen Natur: den, daß wir die Ueberzeugung von unsrer Vollkommenheit an sich, als einen Theil der Glückseligkeit ansehen, und daß wir die Ehre bey Andern nur als eine Bestätigung unsres eignen günstigen Urtheils über uns selbst verlangen. Der Schluß des Aristoteles ist richtig, daß der, welcher aus dieser Ursache nach Ehre begierig ist, den Besitz der Vollkommenheit selbst und das Bewußtseyn desselben für einen höhern Zweck hält.

Hier kommt das Wort ἀρετὴ zum ersten Mahle vor, welches wir durch Tugend übersetzen, und welches allerdings dem Begriffe Tugend näher kommt, als das lateinische virtus, welches eigentlich Mannheit heißt. Ἀρετὴ ist dessen ungeachtet von weiterm Umfange als Tugend: es bezeichnet das Vollkommne in jeder Eigenschaft des Menschen, es mag dasselbe von der Natur, oder von den Bemühungen desselben herkommen; es mag physisch, oder sittlich seyn.

Aber warum heißt Aristoteles die Lebensart der erwerbenden Classe eine unnatürliche oder gleichsam gewaltsame? Ohne Zweifel, weil der Mensch von Natur nur zum Genusse, oder zu einer Arbeit, welche ihm unmittelbar Vergnügen macht, geneigt ist, und wenn er also bloß auf Hoffnung der Möglichkeit eines künftigen Genusses lange

Zeit in einerley Beschäftigung fortfährt, er dieß nicht anders, als durch einen Selbstzwang, thun kann.

Was die encyklischen Bücher sind, von welchen Aristoteles sagt, daß er die Materie von dem sinnlichen Vergnügen und der Ehre, als letzten Endzwecken des Menschen, schon hinlänglich darin behandelt habe: so wird darüber viel von den Auslegern gestritten, ohne daß sie uns zu einem bestimmten Begriffe davon verhelfen. Wahrscheinlich sind es Schriften, welche zu einer allgemeinen Uebersicht, oder gleichsam zu einem Kreise mehrerer Wissenschaften gehören.

Viertes Capitel.

Inhalt. Von der Platonischen Idee des Guten.

Es wird ohne Zweifel schicklich seyn, hier auch diejenige Theorie zu untersuchen, die das höchste Gut in das Allgemeine oder in die Idee setzt, und den Inhalt und die Gründe davon zu beleuchten: obgleich diese Untersuchung für mich nicht ohne ihre besondern Schwierigkeiten ist, weil es ein Freund und ein Lehrer von mir war, der diese Theorie von den Ideen in die Philosophie eingeführt hat. Doch es ist eine noch höhere Pflicht, die Wahrheit aufrecht zu erhalten, und um ihrentwillen auch das uns persönlich Angehende aufzuopfern: eine Pflicht, die für uns, die wir Philosophen seyn wollen, doppelt groß ist. Denn wenn wir auch Freunde von beyden, vom Menschen und von der Wahrheit sind, müssen wir doch letzterer den Vorzug geben.

Ich bemerke zuvörderst, daß diejenigen, welche diese Meinung zuerst eingeführt haben, nie diese substantiellen

Ideen bey Dingen angenommen haben, bey welchen ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Daher sie auch bey den Zahlen nicht eine absolute Idee der Zahl zum Grunde legen. — Nun gehört aber das Gute zu den Gegenständen, bey welchen ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Denn es wird sowohl von Substanzen, als von Beschaffenheiten und von Verhältnissen gesagt, daß sie gut sind. Nun ist aber die Substanz und das Wesen einer Sache, der Natur nach, früher, als die Verhältnisse derselben. Die Verhältnisse sind nähmlich den aus dem Stamme eines Baumes hervorkommenden Zweigen ähnlich: sie sind etwas, das zu dem Wesen des Dinges zufällig hinzugekommen ist. — Also da es nicht eine allgemeine Idee für diese drey Arten der Kategorien zugleich geben kann: so kann es auch keine dergleichen Idee, (im Platonischen Sinne,) für das Gute geben.

Noch mehr: der Begriff des Guten wird auf so vielfache Weise gebraucht, als der Begriff des Dinges überhaupt. Denn es wird, wie schon gedacht, zuerst auf die Substanzen angewandt; wie wenn man

sagt? Gott oder der verständige Geist ist gut; — dann auf die Beschaffenheiten, z. B. die Tugenden; — auf die Größen, wie wenn wir das Mittelmäßige gut nennen; — auf Verhältnisse, — beym Nützlichen; — auf die Zeit, — wenn wir von der guten Gelegenheit reden; — auf den Ort, wenn wir einen Wohnsitz gut nennen. Hieraus ist klar, daß also von dem, was Gut ist, nicht eine gemeinschaftliche und durchaus einfache Idee Statt finde. Denn sonst würde man es nicht von allen Kategorien prädiciren, sondern es würde nur das Prädikat einer einzigen seyn können.

Ferner, da von Gegenständen, die unter einer einzigen Idee stehen, sich auch nur eine Wissenschaft denken läßt: so müßte es auch für alle Arten des Guten nur eine einzige Wissenschaft geben. Nun giebt es aber vielerley Wissenschaften, die sich mit dem Guten beschäftigen: ja selbst die Güter, welche unter einer Kategorie stehn, geben den Stoff zu mehrern Wissenschaften, z. E. die Wissenschaft der besten Zeit, oder der guten Gelegenheit im Kriege, gehört für die Feldherrnkunst, die Kenntniß der opportunitas oder der

gelegnen Zeit in Krankheiten, gehört für die Arzneykunst. Eben so die Kenntniß des rechten Maßes, oder der besten Quantität bey Speise und Trank, gehört für den Arzt; bey körperlichen Arbeiten und Uebungen, für die Gymnastik.

Es hängt überdieß noch manche Dunkelheit über der Vorstellung des absoluten Wesens oder der Idee, im Platonischen Sinne. Von dem individuellen Menschen, und dem absoluten Wesen, oder der Platonischen Idee des Menschen, kann die Vernunft doch nur einerley Sätze als wahr erkennen. Denn insofern beyden das Prädikat Mensch zukommt, können sie nicht voneinander unterschieden seyn: also sind sie es auch nicht, insofern ihnen das Prädikat des Guten zukommt.

Auch dadurch kann das Gute, in der Platonischen Idee, vor dem Guten in den einzelnen Dingen, nicht unterschieden werden, daß die einzelnen Dinge vergänglich sind, das Ideal aber ewig ist; so wenig als von zwey weißen Körpern, der lang dauernde für weißer gehalten wird, als der mit einem Tage aufhört.

Die Theorie der Pythagoräer hat mehr Scheinbares; wenn sie sagen, daß das

Eine, das absolute Gut, in der Zusammenordnung und Verbindung aller Arten von Gütern bestehe: welcher Vorstellung auch Speusippus beystimmt. Doch hiervon an einem andern Orte.

Noch ist eine andre Schwierigkeit in Absicht jener Platonischen Ideen-Theorie, wenn sie auf das Gute angewandt wird, übrig. — Die Platonische Idee des Guten soll die Grundlage alles dessen seyn, was im einzelnen Dinge gut genannt wird. — Nun werden aber Dinge in zwey ganz verschiednen Rücksichten gut genannt: in der einen, deßwegen, weil sie, an sich und um ihrer selbst willen, geliebt und aufgesucht werden; in der andern nur insofern, als sie entweder zur Hervorbringung jener ersten Güter, oder zur Erhaltung derselben, oder zur Wegräumung der ihnen entgegenstehenden Hindernisse dienen. Es giebt also zwey ganz verschiedne Arten des Guten: wovon die eine das an sich selbst Gute in sich enthält, die andre das, was, nur um der Verbindung willen mit etwas anderm und in Beziehung auf dieses, gut ist. Nun fragt sich also, — wenn man auf diese Weise das Nützliche von dem, was an sich gut ist, abson-

dert: giebt es für beyde Arten eine gemeinschaftliche Idee, oder nicht? — Das führt auf eine andre Frage: „welches sind eigentlich Güter an sich?“ — Diejenigen, welche auch abgesondert von allen andern ein Gegenstand des Bestrebens sind? — als der Verstand, der Sinn des Gesichts, gewisse Vergnügungen und Ehrenstellen? — Diese Sachen haben zwar auch ihren Bezug wieder auf einen anderweitigen Nutzen, um deßwillen sie begehrt werden: aber dieser ist es doch nicht allein, der ihnen den Werth giebt, sondern sie enthalten auch in sich etwas begehrungswürdiges. Oder ist unter dem Guten an sich einzig und allein die Idee zu verstehen? Aber alsdann wird die Idee selbst eine ganz leere Vorstellung uns darbiethen. Im ersten Falle aber, wenn jene genannten Gegenstände auch Güter an sich sind: so wird in allen diesen eine gemeinschaftliche Theorie des Guten Statt finden müssen, so wie ein gemeinschaftlicher Begriff des Weißen zum Grunde liegt, bey der Weisse des Schnees und bey der des Bleyweißes. — Dieß ist aber in Absicht jener nicht der Fall: sondern die Ehre, der Verstand und das Vergnügen ha-

ben auch, insofern sie Güter sind, ihr eignes Wesen und ihre eigne Theorie.

Wie und warum werden sie denn also mit dem gemeinschaftlichen Nahmen Gut belegt? Ist dieß eine bloß zufällige Bezeichnung verschiedner Gegenstände mit demselben Worte? Das ist nicht wahrscheinlich. Oder werden sie dadurch unter einen Begriff gebracht, daß sie von einer und derselben Ursache herstammen, und sich auf einen und gemeinschaftlichen Zweck vereinigen? — Oder liegt vielmehr eine Analogie zum Grunde? — Wenn der Verstand gut heißt, und das Sehen etwas Gutes heißt: geschieht es vielleicht; weil das verständige Denken, in Absicht der Seele, eben das ist, was das Sehen, in Absicht des Körpers? — Doch dieß alles ist vielleicht hier bey Seite zu setzen. Es wenigstens genau ergründen zu wollen, gehört mehr für einen andern Zweig der Philosophie.

Eine andre Bedenklichkeit entsteht über die Natur der Ideen selbst. Wenn die Platonische Idee des Guten, das Abstrakte, allen Gütern Gemeinschaftliche, — oder wenn sie etwas von denselben Abgesondertes und für sich Bestehen-

des ist: so ist klar, daß es also nicht das von dem Menschen zu erwerbende, nicht das von ihm auszuübende Gute sey. Und doch ist nur von diesem letzten in der Moral die Rede. Vielleicht würde man hierauf antworten: daß die Kenntniß dieser Idee doch insofern auch zur Einsicht des praktischen Guten, dessen, wonach der Mensch streben, oder dessen, was er ausüben soll, nützlich sey; als sie gleichsam ein Muster aufstelle, durch Vergleichung mit welchem wir die Dinge, welche für uns gut sind, leichter und richtiger erkennen lernen. Und wenn wir sie richtiger und leichter erkennen: so werden wir ihrer auch eher theilhaftig werden. Dieses Räsonnement hat einigen Schein. Aber es scheint doch dem zu widersprechen, was bey allen Wissenschaften geschieht. Jede Wissenschaft nähmlich, so wie jede Kunst, hat die Erreichung eines gewissen Gutes zum Ziele, und suchet gewissen Bedürfnissen und Mängeln abzuhelfen. Dessen ungeachtet lassen fast alle Wissenschaften, die Untersuchung der Natur des Guten, wornach sie streben, als etwas überflüssiges aus. Wäre die Kenntniß desselben aber dem Künstler von so großem Nu-

zen, als bey obigem Räsonnement voraus-
gesetzt wird: so ist es nicht wahrscheinlich,
daß alle Künstler darüber unwissend seyn,
und die Untersuchung davon unterlassen
sollten. — Es ist auch in der That nicht
wohl abzusehn, welchen Nutzen der We-
ber oder der Zimmermann zu Ausübung
seiner Kunst davon haben könnte, wenn er
das selbstständige Gut kennte. Oder wie
jemand dadurch ein geschickterer Arzt, oder
Feldherr werden würde, daß er die Idee
Gut in abstracto angeschaut hätte.
Denn selbst die Gesundheit, seinen eigent-
lichen Gegenstand, scheint der Arzt nicht
sowohl in abstracto und in sich zu unter-
suchen, als in concreto, wie und was
die Gesundheit beym Menschen sey: und
noch mehr, was sie bey diesem indivi-
duellen Menschen ist. Denn wenn er sei-
ne Heilkunst ausübt; so übt er sie bey dem
einzelnen Menschen aus. — Doch genug
hiervon.

Erläuterungen
zum vierten Kapitel.

Eine der ermüdendsten Untersuchungen, wie alle, in welche sich die unfruchtbare Theorie der Platonischen Idee einmischt. Es ist eine Reihe von Subtilitäten, die nicht einmahl zu einem Schlusse gebracht werden.

Es hat indessen jene Theorie ihre interessante Seite: insofern sie eine der Fragen auflösen will, die den menschlichen Verstand, vom Anfange der Philosophie an beschäftigt, und die Parteyen der Philosophen getheilt haben.

Wir sehen nähmlich augenscheinlich die natürlichen Dinge, besonders die organisirten, Metalle, Pflanzen, Thiere und Menschen, in Classen abgetheilt: und in jeder Classe eine gemeinschaftliche Form, gleichsam ein Modell, wonach die Individuen alle gemacht scheinen, ob gleich sie nur mehr oder weniger dem Modelle nahe kommen. An dieses Modell knüpfen wir nun unsre Vorstellung von jeder Classe; und sowohl von dem Wesen, als von der Vollkommenheit der darunter gehörigen Dinge. Unsre Idee, oder unser Ideal ist dasjenige, woraus wir unsre philosophische Kenntniß des Gegenstandes und das, woraus wir das Schönheits-Gefühl schöpfen.

Aber was sollen wir uns nun unter dem Modelle, wonach jede Thier- jede Pflanzen-Art geformt scheint, denken? Bloß ein Machwerk unsers eignen Verstandes, eine aus Vergleichung mehrerer Individuen gezogne Sammlung des Gemeinschaftlichen: oder etwas, das irgendwo wirklich vorhanden ist, das vor den einzelnen Dingen vorhergeht, und wonach sie wirklich und im eigentlichen Verstande geformt worden sind? Zwischen diesen beyden Extremen liegen die Meinungen der Realisten und Nominalisten, die in den philosophischen Schulen der mittlern Zeiten, so berühmt waren, und so viele unnütze Zänkereyen führten, in der Mitte. Den einen schien das Wort, das Zeichen das einzige zu seyn, was sich dem Gemüthe wirklich darstellt, wenn der Mensch von einem Thiere, einer Pflanze im allgemeinen redet. Hätte er dieses Wort nicht, glaubten sie: so würde er sich durchaus das Bild eines einzelnen Thieres, einer einzelnen Pflanze denken müssen, um irgend eine Vorstellung im Gemüthe zu haben. Die andern hingegen glaubten, daß neben dem Worte auch noch Sache in der Vorstellung des Allgemeinen liege. Beyde setzten aber die Idee immer ins Gemüth. Die, welche ihr das unabhängigste Daseyn gaben, setzten sie in den Verstand Gottes, und machten sie zu der, nach wel-

cher er, bey Erschaffung der Dinge, zu Werke gegangen sey.

Aber keiner ist, ohne Zweifel, so weit gegangen, als Plato, für dessen aufmerksame Leser es unbestreitbar ist, daß er der Idee ein ganz unabhängiges substantielles Daseyn gegeben; daß er angenommen hat, ein absolutes idealische Gute, Schöne, Gerechte u. s. w. sey irgend wo vorhanden, sey ewig, das Modell aller einzelnen schönen und guten Sachen, und gründe allein die Wissenschaft, zu welcher sich der Mensch nur erheben könne, wenn er, durch Tödtung der Sinne, und Stärkung des Geistigen und Sittlichen in ihm, die Erinnerungen an die Kenntnisse auffrische, die er, in einem vorigen bessern Zustande, durch unmittelbare Anschauung jener Ideale gesammelt habe.

Dieses ist, auf das deutlichste dargestellt, die Platonische Theorie von den Ideen, die Aristoteles, in Absicht des Guten, bestreitet. Er hat ohne Zweifel unrecht, wenn er zu behaupten scheint, daß man nicht etwas Gemeinschaftliches in Allem, was Gut heißt, auffinden könne. Aber er hat Recht, wenn er behauptet, daß, um zur Kenntniß des praktischen Guten in der Sittenlehre zu gelangen, die Untersuchung dieser substantiellen Idee des Guten wenig beytragen könne.

Seine Gründe sind indessen eben so sophistisch, als die, welche er bestreitet.

Der erste ist uns am allerfremdesten. Dasjenige kann keine Idee haben, wobey ein Früheres und ein Späteres Statt findet. Es kann seyn, daß Plato nirgends von einer Idee, welche sich auf die Zahlen bezieht, und gleichsam die absolute Zahl vorstellt, redet: aber es ist überhaupt schwankend, wie weit er diese substantiellen Muster sich erstrecken läßt. Dafür war hingegen beym Pythagoras die Zahl die erste und die einzige Idee, das Muster der ganzen Schöpfung.

Ist das Frühere und Spätere dasjenige, was nur durch successive Momente existirt, und daher in keinem Augenblicke als ganz und vollständig angesehen werden kann? Aber der Punkt der Reife und der vollen Entwickelung ist bey Pflanzen und Thieren wahrscheinlich der Moment, bey welchem die Idee oder das Ideal zu finden ist: und gerade bey diesen stets wachsenden oder abnehmenden, kurz bey diesen, nur in einer Succession verschiedner Zustände fortdauernden Wesen, ist ein Ideal am ersten anzunehmen, Daß bey dem Begriffe des Guten ein Früheres und ein Späteres Statt finde, wird vom Aristoteles noch spitzfindiger bewiesen. Das Wesen, sagt er, ist früher, als das Verhältniß, und beyde kommen doch mit in die Idee des Guten.

Ich werde die andern Einwendungen, welche

Aristoteles von der absoluten Einheit der Platonischen Ideen hernimmt, um die Wahrheit derselben zu bestreiten, nicht einzeln durchgehen; als, daß z. E. nicht alle Kategorien eine gemeinschaftliche Idee des Guten haben können; — daß es im Grunde nicht möglich sey, das Gute an sich, oder das Ideal, von eben diesem Modelle, insofern es dem Individuum wirklich mitgetheilt und einverleibt worden ist, zu unterscheiden; — daß wenigstens die nur in Beziehung auf andre Zwecke, oder als nützlich für gut erkannten, und die um ihrer selbst willen wählbaren Gegenstände, nicht unter einer gemeinschaftlichen Idee stehen können; und daß, wenn auch von der Idee des Guten der Künstler, oder überhaupt der handelnde Mensch, eine vorläufige Kenntniß seines Endzwecks und der Richtung, welche er in seinen Operationen zu nehmen hat, ziehen könne, doch die Erfahrung lehre, wie wenig er sich um das Allgemeine, und wie viel um das Besondre und Einzelne zu bekümmern habe. — Es wäre unnütz, dem Aristoteles bestreiten zu helfen, was niemand mehr unter uns glaubt: obgleich im Allgemeinen die Ideenlehre einer der wichtigsten Punkte der philosophischen Geschichte ist, bey welchem wir dem Gange des menschlichen Geistes in den abstraktesten Untersuchungen, vorzüglich nachspüren können.

Fünftes Capitel.

Inhalt. Beweis, daß die Glückseligkeit selbst das höchste Gut sey.

Wir wollen also die Untersuchung über die Natur des Guten von vornl anfangen: und von neuem fragen, was ist es? — Jede menschliche Handlung und jede Kunst scheint ihr eigenthümliches zu haben. — Ein anderes Gut ist, welches sich die Arzneykunst, ein anders, welches sich die Feldherrnkunst zu erreichen vorsetzt; und so ist es in allen übrigen. Was ist also das jeder Sache eigenthümliche oder ihr zugehörige Gut, oder das, um dessentwillen alles Uebrige gethan wird? — Augenscheinlich ist es bey der Arzneykunst, die Gesundheit; beym Geschäfte des Feldherrn, der Sieg; bey der Baukunst, die Aufführung einer Wohnung; und so viel verschiedne Künste es giebt, so viel giebt es auch verschiedne Arten der Güter. — In allen, sowohl Handlungen als Entschlüssen, liegt das Gute in dem Endzwecke, wonach sie streben. Denn um des Endzwecks willen und zu seiner Errei-

chung geschieht das, was geschieht. — Gäbe es also für sämmtliche Handlungen und Geschäfte der Menschen einen gemeinschaftlichen Zweck: so würde dieser auch das Gute in Beziehung auf menschliche Handlungen seyn. Gäbe es solcher Zwecke mehrere: so würde es auch von diesem Guten mehrere Arten geben. — Durch einen Umweg ist also die Untersuchung auf eben den Punkt zurückgekommen, auf welchem wir zuvor schon waren. Aber der Gegenstand verdient, daß wir ihn noch mehr aufzuklären versuchen.

Die Zwecke selbst, die wir haben, sind von verschiedner Art. Einige derselben wählen wir nur als Mittel zu höhern Zwecken; um etwas anders durch sie zu erreichen. Von dieser Art ist der Reichthum, von dieser Art sind überhaupt alle Werkzeuge und die musikalischen insbesondre. Wer hat sich je Flöten angeschafft, bloß um Flöten zu haben? Also nicht alle Zwecke sind vollständige Zwecke. Das absolut Gute oder das Beste aber ist etwas vollständiges. Giebt es also nur einen dergleichen Zweck, d. h. einen solchen, der

sich gleichsam in sich selbst endiget; so würde dieser der Gegenstand seyn, nach dem wir forschen: gäbe es deren mehrere; so würde es der vollkommenste unter den vollständigen seyn. — Nun sehen wir aber das, wonach wir um sein selbst willen streben, für vollkommener an, als das, was wir um eines andern Dinges willen suchen; — und das, was lediglich um sein selbst, und nie um eines andern willen gewählt wird, für vollkommner, als die Sachen, welche, zugleich ihrer eignen Beschaffenheiten wegen, und als Mittel eine andre zu erreichen, begehrt werden. — Zu der erstern Classe gehört wohl nichts so sehr als die Glückseligkeit. Denn Ehre, Vergnügen, Verstand, ja jede Vollkommenheit des Geistes, begehren und suchen wir zwar auch an sich, und wir würden jedes derselben uns wünschen, auch wenn nichts weiter aus denselben entstände: wir betrachten sie aber auch sehr oft bloß als Mittel glückselig zu werden, und begehren sie also um der Glückseligkeit willen. Die Glückseligkeit hingegen wählen wir nie anders, als um

ihrer selbst willen, — nie, damit sie uns jene Güter, oder sonst irgend etwas verschaffe.

Auf dieselbe Schlußfolge kommen wir, wenn wir die Glückseligkeit von Seiten der Selbstgenugsamkeit ansehn. Dasjenige ist ohne Zweifel vollständig, was sich selbst genug ist. — Wenn man aber vom Menschen sagt, daß etwas ihm völlig genug thut, oder ihm die Selbstgenugsamkeit verschafft: so meint man nicht bloß, daß es ihm allein das zu einem einsamen Leben Erforderliche, sondern daß es ihm auch als Vater, Sohn, Ehemann, Freund und selbst als Glied einer bürgerlichen Gesellschaft, das in allen diesen Verhältnissen mit andern Menschen Nöthige verschaffe. Denn der Mensch ist von Natur, und nach seinem Wesen, ein zur Geselligkeit, und besonders zum bürgerlichen Leben bestimmtes Geschöpf; und was ihn also befriedigen soll, muß ihm, als geselligen und in Gesellschaft lebenden Menschen, genug thun können. Doch muß man von diesen Verbindungen irgendwo eine Gränze festsetzen: sonst wenn der Zusammenhang durch die Aeltern auf alle Vorfahren, durch die Kinder auf alle

Nachkommen und durch die Freunde auf alle Freunde dieser, ausgedehnt würde: so gienge die Verbindung jedes Menschen ins Unendliche, und das was zureichen könnte, oder nöthig wäre, ihn zu befriedigen, müßte ebenfalls unendlich seyn. Doch dieß ist eine Betrachtung, die an einem andern Orte eine weitere Untersuchung erfordert.

Nun also das Genugthuende, oder das, was dem Menschen die Selbstgenugsamkeit verschafft, ist das, welches, wenn es auch allein vorhanden wäre, das Leben wünschenswürdig machen, und es vor allen Bedürfnissen sichern würde. Ein solches Gut aber scheint allein die Glückseligkeit zu seyn. Wenn ferner die Glückseligkeit das Wünschenswürdigste seyn soll; so muß sie nicht aus der Zusammenzählung vieler Güter entstehen, sondern etwas ganzes und einfaches seyn. Denn bestünde sie in einer Summe und Zusammensetzung einer bestimmten Anzahl Güter, so würde das kleinste zu dieser Summe hinzukommende Gut das Ganze schätzbarer machen. Dieses könnte also nicht das höchste Gut gewesen seyn.

Aus diesem allen scheint zu erhellen, daß die Glückseligkeit, da sie Zweck aller Handlungen des Menschen seyn soll, als etwas Vollständiges, und dem Menschen, der sie hat, die Selbstgenugsamkeit Verschaffendes angesehen werden müsse.

Erläuterungen

zum fünften Kapitel.

Noch immer kehren wir uns im Kreise um dieselben Begriffe herum, ohne in der Untersuchung weiter zu kommen.

Daß Glückseligkeit als gleichbedeutend mit dem Worte gut angenommen werde, wurde gleich am Anfange gesagt: aber dort war es nur eine allgemein angenommene Meinung, hier soll es philosophisch erwiesen werden. Aber es bleibt immer nur Wort-Definition, so lange nicht angegeben wird, welcher Zustand und welche Beschaffenheit des Menschen, in seinen Fähigkeiten, seinen moralischen Anlagen, seinem Körper und dessen Gliedern, und welche Lage und Verhältnisse des Menschen im gesellschaftlichen Leben diese Glückseligkeit ausmachen.

Am lichtvollsten ist die Idee, daß Selbstgenugsamkeit, (αὐτάρκεια) das Merkmahl des vollkommenen Guten sey, und eben so lichtvoll ist die Erklärung dieser Selbstgenügsamkeit, daß sie sich nicht bloß auf die Bedürfnisse des Menschen in seiner Person, sondern auch auf seine Bedürfnisse, als eines geselligen und unter Andern handelnden Wesens beziehe. Und am unverständlichsten ist es, wie der Begriff, Glückseligkeit, durchaus einfach sey, und nur aus einem einzigen Gute bestehen könne: da schon die Dauer des Lebens eine Succeßion von Gütern erfordert.

Ich will nur noch von dem Worte αὐτάρκεια hinzusetzen, daß es kein vollkommen gleich bedeutendes in unsrer Sprache hat. Der Begriff selbst ist uns natürlicher Weise nicht fremd. Der Mensch, welcher in sich selbst allein alles dasjenige findet, was er in Absicht eines gewissen Endzwecks braucht, ist sich in Absicht dieses Endzweckes selbstgenug, d. h. er bedarf keines Gehülfen und keines fremden Werkzeugs. Der, welcher in sich selbst alles fände, was zu seiner Fortdauer oder Glückseligkeit nothwendig wäre, würde der Allgenugsame seyn. Diese Eigenschaft, welche bey Menschen nicht Statt findet, haben wir auf das höchste Wesen, als bey ihm möglich

und seiner würdig, übergetragen. Die Griechen bezeichnen diesen Begriff durch ein Adjektiv: αὐτάρκης, der sich selbst Genugsame, welches uns im Deutschen fehlt; und ein Hauptwort: αὐτάρκεια, welches, nicht ganz richtig und deutlich, durch Selbstgenugsamkeit von mir übersetzt worden ist.

Sechstes Capitel.

Inhalt. Die Glückseligkeit, oder das höchste Gut des Menschen, liegt in dem ihm eigenthümlichen und ihm allein ausführbaren Werke: dieß sind aber vernünftige Handlungen.

Vielleicht aber wäre es genug, sich hierbey nur an die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen zu halten, und sich damit zu begnügen, daß jedermann Glückseligkeit als das Beste, oder das höchste Gut für den Menschen ansieht.

Doch würde immer noch der Wunsch übrig bleiben, deutlicher auseinander gesetzt zu sehen, worin Glückseligkeit eigentlich bestehe.

Vielleicht gelingt dieß, wenn man zuvörderst untersucht, was denn die Bestimmung des Menschen, — mit andern Worten, was sein eigenthümliches Geschäft, was das Werk sey, das er zu vollbringen bestimmt ist. Denn so wie für den Flötenspieler, für den Bildhauer, und für jeden Künstler, welche eine bestimmte Arbeit zu machen, oder ein bestimmtes Werk hervorzubringen haben, das Gute, — das, worauf sie losar-

beiten, in der Vollendung ihres Werkes besteht: so würde auch für den Menschen, wenn er anders ein solches ihm eigenthümliches Werk von der Natur angewiesen bekommen hat, das Beste desselben in der Ausrichtung dieses Werks liegen. — Wäre es wohl möglich, daß der Zimmermann, und der Riemer seine ihm eigne Sphäre und sein Geschäft hätte, für den Menschen aber, als Menschen, es gar keine ihm eigenthümliche Arbeit, kein dergleichen Werk gäbe? Oder muß nicht vielmehr, so wie jedes einzelne Glied in dem Menschen, Auge, Hand, Fuß, seine bestimmte Verrichtung hat, auch für den ganzen Menschen eine solche ihm eigenthümliche Verrichtung angegeben werden können? Und welche wäre wohl dieses? Das bloße Leben und die Lebensthätigkeiten, des Ernährens und Wachsens, sind ihm nicht allein eigen, sondern er hat sie mit den Thieren und Pflanzen gemein. Wir suchen aber das dem Menschen eigenthümliche Werk. — Es folgt die zweyte Art des Lebens, das empfindende. Aber auch diese ist dem Menschen nicht eigen, sondern, wie es scheint, auch allen Thieren gemein. Es bleibt also nur noch das thä-

tige Leben des Menschen, insofern er mit Vernunft begabt ist, übrig. Im Menschen aber, als einem vernünftigen Wesen, läßt sich zweyerley unterscheiden: ein Theil, welcher der Vernunft gehorcht; und einer, der so zu sagen, im Besitze derselben ist, und sie durch vernünftiges Denken ausübet. Da also auch das Leben der Vernunft, von doppelter Art ist, und entweder in der Thätigkeit der Vernunft selbst, oder in der Befolgung ihrer Vorschriften besteht: so wird hier ohne Zweifel die durch sich thätige Vernunft, als die höhere und regierende, vornehmlich in Betrachtung kommen. — Wenn also der Mensch eine Bestimmung, oder ein ihm von der Natur aufgetragnes Geschäft hat, so besteht jene und dieses in dem vernünftigen Denken, oder doch in Handlungen, die nicht ohne Vernunft geschehen. — Und wenn dieses die allgemeine Bestimmung der Gattung ist, so ist es auch das Werk des in seiner Gattung vollkommnen Individuums. Denn so ist es bey jeder andern Verrichtung: was des Lautenspieles Geschäfte im Allgemeinen ist, das ist auch das Werk des einzelnen vortrefflichen Lautenspielers insbesondre, nur mit

dem Zusatze, daß das Werk des letztern auch das vortrefflichere Werk ist. Die Sache des Tonkünstlers in abstracto ist, ein musikalisches Instrument zu spielen: die Sache des großen Musikers ist, es gut zu spielen.

Zufolge allen diesen Betrachtungen, können wir annehmen, daß das Werk und die Bestimmung des Menschen in einer gewissen Art des Lebens und der mit dem Leben verbundnen Thätigkeit liegt. — Diese Art aber ist das vernünftige Leben, oder die Kraftäußerungen und Handlungen der Seele, die nach und mit Vernunft geschehen. — Dieß ist das Werk des Menschen. Das Werk des vortrefflichen oder des tugendhaften Menschen ist, alle solche Handlungen nach der vollkommensten Vernunft zu verrichten. Jedes Wesen aber macht dasjenige vortrefflich, was es nach der seiner Natur eignen Vollkommenheit vollbringt. Also wird endlich das wahre Gut des Menschen in tugendhaften oder der Tugend (der menschlichen Vollkommenheit) gemäßen Thätigkeiten der Seele bestehen: und, — giebt es der Tugenden mehrere, — in Thätigkeiten, welche nach der höchsten und vollkommen-

sten Tugend geschehen: und dann noch mit dem Zusatze: durch den Zeitraum eines ganzen Lebens. Denn so wie, nach dem Sprichworte, eine Schwalbe, oder ein schöner Tag noch nicht den Sommer macht: so macht auch nicht ein Tag oder eine sehr kurze Zeit, auf jene Art zugebracht, — das glückselige Leben aus.

Erläuterungen

zum sechsten Kapitel.

Nun kommen wir der Sache selbst, welche wir untersuchen, etwas näher; und der Weg, welchen Aristoteles einschlägt, ist ohne Zweifel der natürlichste: der Weg, die Natur des Menschen zu untersuchen, und in ihren Eigenthümlichkeiten seine Bestimmung und sein höchstes Gut zu finden.

Aus dem Menschen kann und soll, durch die Sittenlehre, kein anderes Wesen gemacht werden, als er ist: aber er soll in den Anlagen seines Wesens vervollkommnet werden. Die Tugend muß in der menschlichen Natur liegen: sie ist diese Natur, in ihrer wahren, ursprünglichen Gestalt. Die erste Pflicht des Menschen ist die Bewerbung um diejenige Selbstkenntniß, nach welcher er sich

bewußt wird, was er ist, und was in ihm liegt, wohin er strebt, und was er schon bis jetzt ohne Bewußtseyn gethan hat. Von dem Augenblicke an, wo er zu dieser Kenntniß gelangt, entsteht eine neue Ordnung der Dinge im Menschen: er mischt sich nun selbst in seine Cultur ein; seine Natur hatte bisher auf ihn gewirkt; und nun wirken seine freyen Handlungen auf seine Natur zurück, sie zu veredeln.

In diesem Momente der erwachenden Selbstkenntniß, ist die erste Frage, die der Mensch an sich thut, wozu bin ich da? oder was ist meine Bestimmung? Von der Beantwortung dieser Frage hängt, wie Aristoteles richtig voraussetzt, die Einsicht in das Wesen der Glückseligkeit und Tugend ab.

Daß der Mensch einen Endzweck haben müsse, wird freylich dabey ohne Beweis vorausgesetzt; aber der Beweis davon liegt in seiner Natur: die Ueberzeugung davon geht allen Ideen und Betrachtungen, die er über sich selbst anstellt, voran; oder kommt mit ihnen zugleich in die Seele.

Sobald er sich von dieser Ueberzeugung weiter Rechenschaft geben will: so kann er nichts weiter, als solche Vergleichungen anstellen, wie Aristoteles sie anstellt; — die aber freylich jene Ueberzeugung nicht begründen, sondern nur erläutern. Jeder Stand, jede besondre Lage in der bürgerli-

chen Gesellschaft, (vor deren Errichtung an kein Philosophiren zu denken war,) hat ihren Beruf, ihre vorgezeichnete Laufbahn, ein ihr aufgetragnes Werk: — und die Lage des Menschen im Universum sollte für dieses nicht auch seine Bestimmung haben? Wir sehen, daß jedes seiner Gliedmaßen eine eigenthümliche Bestimmung hat; — und das aus denselben entstehende Ganze sollte nicht zu irgend etwas insbesondre bestimmt seyn?

Diese Bestimmung kann er, bey weiterer Untersuchung, nur in Handlungen, — und in derjenigen Art der Handlungen, die ihm allein eigen ist, in vernünftigen Handlungen finden. So kommt er endlich zu dem edelsten Principe seiner Sitten, das im menschlichen Geschlechte auch eines der ältesten ist. — Vernünftig denken, und nach Vernunft das Vernunftlose in sich regieren; das ist die Bestimmung des Menschen: und diejenige Beschaffenheit seines Geistes, die ihn in den Stand setzt, diese Bestimmung zu erfüllen; diese heißt, insofern sie bey gewissen Personen in einem vorzüglichen Grade angetroffen wird, Tugend.

Das Ideal der Gattung ist die Vollkommenheit des Einzelnen. Der Mensch ist vollkommen, wenn er ganz Mensch ist: Dieß kommt der Platonischen Idee nahe, und alle Philosophen, welche den ersten Ursprung der menschlichen Tu-

gend untersuchen, werden dahin kommen. Sie werden immer erkennen, daß der Mensch etwas in sich schon vorfinden mußte, was er nur mit Bewußtseyn wahrzunehmen, und worüber er zu denken anfieng, als seine Vernunft erwachte: Plato glaubte, daß dieses Etwas in Erinnerungen aus einem vorigen Zustande, in Erneuerungen allgemeiner Vernunftbegriffe eines ehedem schon hoch ausgebildeten Geistes läge. Aristoteles glaubt, und ich mit ihm, daß es Fakta der innern Erfahrung sind, welche der Mensch zuerst wahrnimmt, dann durchdenkt, dann zu Vernunftbegriffen erhebt.

Wenn das Kantische System, welches die Vernunft alle ihre sittlichen Ideen aus sich selbst herausbringen läßt, irgend einen festen Grund haben soll: so muß es mit dem Platonischen zusammenfallen. Diese Ideen müssen älter, als die gegenwärtige Periode des menschlichen Lebens, seyn.

Siebentes Capitel.

Inhalt. Von der in unsrer Wissenschaft erforderlichen Genauigkeit: — und von den verschiednen Arten, zur Kenntniß der Principien zu gelangen. — Vergleichung des zuvor angegebnen Princips mit allen bekannten Lehrsätzen von der Glückseligkeit. — Eintheilung der Güter in innere und äußere. — Die Glückseligkeit wird in die inneren gesetzt: die Güter der Seele sind aber nur Thätigkeiten.

Das zuletzt Gesagte mag also gleichsam für den Umriß des Begriffs der Glückseligkeit gelten. Und vielleicht muß man auf diese Art die Umrisse mit einfachen Strichen ziehen, ehe man das Bild ausmahlen kann. Sind jene einmahl richtig gezogen, so kann leicht, was zu dem Umrisse noch fehlt, aber doch schon durch denselben bestimmt ist, einzeln auseinander gesetzt und hinzugefügt werden. Bey dieser zweyten Arbeit ist auch die Zeit selbst bald Erfinderinn, bald wenigstens gute Gehülfinn derer, welche auf den gelegten Grund fortbauen wollen. Und so sind auch in allen Künsten die Fortschritte geschehen. Denn die Talente zur Ergänzung einer schon angefangenen Erfindung sind gemein.

Man erinnere sich aber noch, was ich zuvor gesagt habe: daß man nicht bey allen Gegenständen der Untersuchung eine gleiche Genauigkeit bey dem Vortrage suchen müsse; sondern jedesmahl nur die, welche der Natur des behandelten Gegenstandes, oder der Lehrart der vorgetragenen Wissenschaft eigen ist. So haben der Zimmermann und der Geometer beyde mit Untersuchung der geraden Linie zu thun: aber jeder untersucht sie auf eine andre Weise: der erste, nur in Beziehung auf sein Werk, so weit sie zur Verfertigung desselben nothwendig ist; der andre an sich, um ihr Wesen und ihre Eigenschaften kennen zu lernen, weil es ihm bloß um Erkenntniß der Wahrheit zu thun ist. Auf gleiche Weise müssen wir, in Absicht aller andern Untersuchungen, verfahren, damit nicht die beyläufigen Erörterungen die Hauptuntersuchung verdrängen. — Auch ist es nicht bey allen Materien auf gleiche Weise nöthig, nach dem Warum zu fragen: sondern bey einigen ist es hinlänglich, wenn das, was ist, ausgemacht ist. — Dieses leztere ist besonders bey den Principien die Hauptsache. — Die Gewißheit des Faktums, daß eine

gewisse Sache sey, ist das Erste und der Anfang der Untersuchung. —

Die Wege, wie man zu den Principien oder den Anfängen des Denkens gelangt, sind verschieden. Zuweilen werden sie durch Induktion gefunden, in andern Fällen sind sie aus unmittelbarer Empfindung geschöpft, oder der Mensch kommt auf diese Principien durch eine ihm vorher schon zur Gewohnheit gewordene Denkungsart. Der Philosoph nun muß in seinen Theorien die Grundbegriffe jedesmahl auf demjenigen Wege suchen, auf welchem sie der Natur am angemessensten bestimmt werden. — Sehr viel aber kommt darauf an, daß sie richtig bestimmt werden. Denn sie haben auf die ganze folgende Untersuchung den größten Einfluß. — Der Anfang, d. h. die Entdeckung, wo man anfangen soll, ist, wie schon ein altes Sprichwort lehrt, mehr, als die Hälfte der Arbeit. Bey Untersuchung der Principien aber, muß der Philosoph nicht bloß bey einer einfachen Reihe von Schlüssen stehen bleiben: sondern er muß auf alles, was von dem Gegenstande bekannt ist, Rücksicht nehmen. — Denn mit einem wahren Principe müssen alle an-

dern Eigenschaften des Gegenstandes, auch die, welche nicht unmittelbar aus dem Principe folgen, übereinstimmen. Ein Irrthum aber entdeckt sich dadurch, daß er mit einem andern, als wahr ausgemachten Satze in Widerspruch kommt.

Die Güter pflegen in äußere und innere, in Güter des Leibes und Güter des Geistes, eingetheilt zu werden. Unter diesen sehen wir die letztern als die vornehmsten, d. h. als solche an, welche den Nahmen des Guten am allermeisten verdienen. Diese Güter sind die Thätigkeiten und Handlungen des Geistes. Nach dieser alten und von den Philosophen einstimmig behaupteten Meinung, liegt also die Glückseligkeit, oder der Zweck des Menschen in gewissen Thätigkeiten. Dadurch ist es zugleich ausgemacht, daß dieser Endzweck unter den Geistes-Gütern, und nicht unter den äußerlichen zu suchen sey. Damit stimmt überein, daß wir, wie ich schon gesagt habe, die Ausdrücke εὖ ζῆν und εὖ πράττειν, (wohl leben und wohl handeln,) mit dem, glückselig seyn, als gleichbedeutend brauchen.

Man könnte demnach die Glückseligkeit so definiren: sie sey das Leben oder die

Thätigkeit einer Kraft, wenn diese in ihrer größten Vollkommenheit ist.

Mit dieser Definition der Glückseligkeit stimmen nun alle Meinungen überein, welche je unter den Philosophen über sie behauptet worden sind. Einige nähmlich setzen sie in die Tugend, andere in einen aufgeklärten praktischen Verstand, oder in die Klugheit, und noch andre behaupten, daß sie eine Art von Weisheit sey. — Andre wollen, daß diese Güter mit dem Vergnügen verbunden, oder doch nicht von demselben getrennt seyn müssen, um glückselig zu machen. Andre endlich nehmen auch noch den äußern Wohlstand des Menschen mit in den Begriff auf.

Von diesen verschiednen Meinungen empfehlen sich einige durch das Alterthum und die Menge ihrer Anhänger, andre durch den Ruhm ihrer Erfinder und Vertheidiger, wenn auch die Zahl derselben geringer ist. — Es ist nicht wahrscheinlich, daß alle diese Männer durchaus Unrecht haben. Vielmehr ist zu vermuthen, daß das Meiste in ihren Behauptungen wahr ist, oder, daß wenigstens das eine Wahre mit unter diesen Ideen enthalten sey. Mit den ersten nun, welche die

Glückseligkeit in die Tugend überhaupt oder in eine gewisse Tugend setzen, stimmt unsre Definition, daß die Glückseligkeit in Thätigkeit bestehe, überein. Denn Tugend zeigt nichts anders, als eine Fertigkeit, auf eine bestimmte Weise zu handeln an.

Erläuterungen

zum siebenten Kapitel.

Die Erläuterungen, welche ich oben über den Begriff des Worts ἀρχὴ, das wir nicht anders, als durch Princip zu übersetzen wissen, gegeben habe, werden dienen, um die Behauptungen dieses Kapitels, die sonst ziemlich befremdend sind, deutlich zu machen. Bey den Principien soll es bloß auf die Vergewisserung der Thatsache, — oder daß die Sache sey, ankommen, ohne daß die Ursachen, warum sie ist, aufgesucht werden dürfen. — Und doch scheinen Principien gerade die Ursachen zu seyn. — Die Gewohnheit soll auf die Erfindung der Principien Ein=

fluß haben? — und Principien sind doch bloß das Werk der Vernunft.

Beydes ist nicht mehr so widersinnig, wenn man weiß: daß Princip der Anfang der Untersuchung, — die Erste in einer uns gegenwärtigen Ideenreihe ist.

Wiewohl der erste Satz, daß, bey den Principien, um die Ursachen nicht mehr gefragt werde, ist in jedem Verstande des Wortes Princip richtig. Denn da, wo unsre Forschungen anfangen, oder aufhören, kann von weiteren Beweisen nicht mehr die Rede seyn. Auch die geometrischen Axiome sind nicht bewiesen worden: und Kant hat deßwegen ihre doch apodiktische Gewißheit aus einer Anschauung a priori, aus einer Induktion, die doch nicht die Induktion aus Erfahrungen ist, hergeleitet.

Aristoteles ist mit Kant darin übereinstimmend, daß er gewisse Principien, wozu er ohne Zweifel die Axiome der Mathematik rechnet, aus der Anschauung entstehen läßt. Aber er weiß nichts von einer andern Anschauung, als der sinnlichen.

Eben deßwegen sieht er auch die Empfindung selbst, oder die unmittelbare Erfahrung, als einen der Wege an, zu den Principien zu gelangen. Und dieß ist sie in allen den Fällen, wo der Anfang der Untersuchung mit der Betrachtung des

Einzelnen gemacht wird. So lernen wir die Elemente, Feuer und Wasser u. s. w. (dafür hielt sie Aristoteles wenigstens,) aus welchen wir die Entstehung so vieler andern Dinge, — als aus Principien, — herleiten, nur durch Erfahrung kennen.

Daß aber auch die Gewohnheit, oder eine dem Menschen eigne Gemüthsart ihm zu der Kenntniß der Principien verhelfen könne: davon giebt unsre Wissenschaft selbst ein Beyspiel. Es ist oben gesagt worden, daß die Principien der Moral von dem sittlich guten Menschen am leichtesten, und von diesem nur allein gefunden werden. Die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele entsteht, nach Kant, aus dem Bedürfnisse eines Geistes, der schon das Gesetz der Vernunft befolgen will, und dasselbe mit sich selbst außerdem im Widerspruche findet. Also kann allerdings die Erfindung gewisser Grundideen und Grundsätze, durch die Denkungsart und die Handlungen des Menschen, die selbst eine Folge der Uebung oder der Gewohnheit seyn kann, veranlaßt werden.

Ich habe das neunte Kapitel des Lambinus zum achten gezogen: weil es nur die Anwendung der Regeln, die in Absicht der Erfindung der Principien gegeben werden, enthält.

Das Princip, das Aristoteles festzustellen sucht, ist; daß Glückseligkeit in einer Reihe von Thätigkeiten bestehe: und er zeigt die Uebereinstimmung dieses Princips mit einem andern, von allen Philosophen anerkannten Satze; daß die Glückseligkeit in Gütern des Geistes liege. Aber im Geiste kennen wir nichts, als Kräfte und Aeußerungen derselben.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Untersuchung, ob das Vergnügen einen Bestandtheil der Glückseligkeit ausmache.

Es kommt aber hierbey noch der erhebliche Unterschied in Betrachtung: ob wir bloß von dem Besitze, oder von dem Gebrauche des höchsten Gutes reden, ob wir es in die Fertigkeit oder in die Ausübung der Fertigkeit setzen. Denn eine Fertigkeit kann im Menschen seyn, und doch nichts hervorbringen: dieß ist der Fall im Schlafe, oder in jedem andern Zustande, wo die Fertigkeit ruht. Die wirkliche Handlung aber, oder die Aeußerung der Fertigkeit kann nie ohne Folgen bleiben. Sie bringt nothwendig etwas hervor, und von ihrem guten Erfolge hängt die Glückseligkeit ab. So wie bey den Olympischen Spielen nicht die Eigenschaften der Schönheit und der Stärke jemanden den Kranz erringen; sondern der Kampf, durch welchen diese Eigenschaften sich zeigen: (denn wer wird anders Sieger, als einer der Kämpfenden?) so werden auch alles dessen, was das menschliche Leben

Schönes und Gutes hat, nur diejenigen theilhaftig, welche ihre Natur = Anlagen in wirklichen zweckmäßigen Handlungen gebrauchen.

Und mit dem Zustande einer dergestalt gelingenden Thätigkeit ist das Vergnügen wesentlich verbunden. Denn das Vergnügen selbst entsteht aus einer Thätigkeit des Geistes. Jedem ist dasjenige angenehm, womit er sich zu beschäftigen liebt: Pferde machen demjenigen Vergnügen, der ein Freund vom Reiten ist; Schauspiele dem, welcher die durch Schauspiele hervorgebrachten Gemüthsbewegungen liebt. Auf eben die Art macht die Gerechtigkeit demjenigen Vergnügen, der in gerechten Handlungen die seinem Geiste angemessenste Beschäftigung findet; und überhaupt die Tugend dem, welcher zur Vollbringung der Tugend geneigt ist.

Wenn bey dem großen Haufen das Vergnügen mit der Tugend zu streiten scheint: so ist es nur darum, weil ihre Vergnügungen nicht die natürlichen sind. Die Kenner und Liebhaber des wahren Schönen aber empfinden nur das angenehm, was seiner Natur nach Vergnügen zu erregen fähig ist. Von dieser Art

sind tugendhafte Handlungen: sie erregen also bey Menschen des gedachten Charakters wirklich angenehme Empfindungen. Und dieses Vergnügen kann man ein wesentliches oder absolutes nennen.

Das Leben des Tugendhaften bedarf aber nicht des Vergnügens, als eines Zusatzes, welcher der Tugend von außen beygefügt werden müsse: sondern es enthält das Vergnügen, als einen Bestandtheil in sich.

Daß mit der Ausübung der Tugend, Vergnügen für den Tugendhaften verbunden sey, erhellet, außer den angeführten Gründen, auch noch daraus; weil der tugendhafte Mann aufhören würde, es zu seyn, wenn er nicht die guten Handlungen, die er thut, gerne thäte; d. h. wenn er sich nicht darüber freute. Denjenigen wird niemand einen gerechten Mann nennen, der nicht im Recht-Thun sein Vergnügen findet; — noch den freygebig und wohlthätig, dem nicht das Wohlthun Freude macht. Wenn dieß nun bey allen tugendhaften Handlungen auf gleiche Weise Statt findet: so muß es zu dem Wesen derselben gehören, angenehm zu seyn, oder Vergnügen zu machen. Es kommt ihnen aber auch eben so wesentlich das Prädikat des

Guten und des Schönen, als das Prädikat des Angenehmen zu. Ja es kommt ihnen jenes Prädikat unter allen Dingen am meisten zu, wenn anders dem Urtheile der edelsten und vollkommensten Menschen zu trauen ist. Aber es ist dem Urtheile dieser zu trauen. In tugendhaften Handlungen kommt also alles zusammen: die höchste Güte, die höchste Schönheit und das höchste Vergnügen. Diese drey Sachen sind nicht so von einander getrennt, wie es in der Delischen Aufschrift lautet:

„das Schönste ist die Gerechtigkeit; das „Beste ist die Gesundheit; und das Angenehmste ist, dessen theilhaftig wer„den, was man liebt.“

Nein, alles dieses findet sich bey tugendhaften Handlungen vereiniget.

In einer fortgesetzten Ausübung aller Tugenden also, oder in der Ausübung der besten und höchsten unter ihnen besteht, nach unserer Theorie, die Glückseligkeit.

Doch habe ich schon oben gesagt, und ich wiederhohle es hier: daß sie der äußern Güter nicht gänzlich entbehren kann. Denn es ist unmöglich, oder sehr schwer, vorzügliche Tugenden auszuüben, wenn

man nicht äußere Hülfsmittel, Gelegenheit und Unterstützung dazu hat. Vieles von dem Guten, was der Tugendhafte thun will, kann er nur durch Werkzeuge, durch Hülfe von Freunden, des Reichthums, oder politischen Ansehns vollbringen.

Andere äußren Güter gehören gleichsam zum Anstande und zum Schmucke der Tugend: und ihre Abwesenheit scheint einiger Maßen das innere Verdienst und die innere Glückseligkeit zu verdunkeln. Zu solchen Gütern gehört z. B. eine edle Geburt, eine schöne Körper-Gestalt, eine mit zahlreichen und wohlgerathenen Kindern gesegnete Familie. Denn auch der Tugendhafteste wird nicht vollkommen glücklich seyn, wann er häßlich an Gestalt, wenn er von niedriger Herkunft ist, oder wenn er ein ehe- und kinderloses Leben führt. Noch weniger wird es derjenige seyn, der ungerathne Kinder oder unredliche Freunde hat, oder dem die redlichen absterben. Denn wie gesagt, die innere Glückseligkeit des Geistes scheint dieser Unterstützung des äußern Wohlstan-

des zu bedürfen. Daher auch einige zu dem Irrthume verleitet werden, die ganze Glückseligkeit in den äußern Wohlstand zu setzen, und die Glückseligkeit mit dem Glücke für einerley zu halten: dahingegen andre, ebenfalls mit Unrecht, die Tugend, mit Ausschließung aller äußern Güter, für zureichend zur Glückseligkeit halten.

Erläuterungen
zum achten Kapitel.

Aristoteles kommt nun auf die berühmte Frage, welche in unsern Tagen von neuem die Moralisten beschäftigt hat: ob das Vergnügen mit zur Glückseligkeit, oder zum höchsten Gute gehöre.

Das wäre ein bloßer Wortstreit, wenn man nur darüber stritte, was man mit dem Worte Glückseligkeit für eine Bedeutung verbinden, und ob man das Vergnügen mit darunter begreifen wolle, oder nicht: aber das ist kein Wortstreit mehr, ob das Vergnügen mit zu dem höchsten Zwecke des Menschen gehöre. Kant, der es zur

Glückseligkeit rechnet, schließt eben deßwegen die Glückseligkeit selbst von dem höchsten Zwecke aus. Aristoteles, der es als unbezweifelt ansieht, daß Glückseligkeit den höchsten Zweck ausmache, untersucht erst, ob Vergnügen zu derselben gehöre.

Daß Handlungen, die nach der Vernunft geschehen, d. h. sittlich gute Handlungen, den höchsten Zweck des Menschen ausmachen: darüber ist die neueste Philosophie mit der alten, so wie beyde mit der allgemeinen Menschenvernunft, übereinstimmend. Aber darin sind sie unterschieden, daß die neueste Philosophie die vernünftige Thätigkeit von aller Empfindung, die durch sie erregt werden könnte, trennt, oder diese Empfindung für ganz gleichgültig erklärt; und daß die alte an die Thätigkeit die Empfindung knüpft, und das Angenehme von dieser, bey einer tugendhaften Thätigkeit, selbst als das erste Mittel ansieht, den Vorzug derselben dem Menschen bekannt zu machen.

Ich kann nicht anders, als dem Aristoteles in dem Satze beystimmen, daß es angenehme Empfindungen zwiefacher Art gebe: solche, die von außen durch die Sinne kommen; andre, die aus der Seele selbst durch ihre Kraftäußerungen entstehn. Beyde zeigen dem Menschen allerdings zu

allererst und ursprünglich den Zustand an, welchen er vorziehn soll: jene den Zustand des Körpers, diese den der Seele. Daß von diesen Empfindungen die Operationen des Geistes, in jeder Art, ausgehn, — daß sie früher sind, als die Begriffe und Ideen, und daß, wenn zugestanden wird, daß das moralische Gefühl uns in guten Handlungen Vergnügen finden lasse, dieses Gefühl nicht bloß erst eine Folge der ausgeübten Pflicht, sondern ein Erkenntnißgrund ihrer Güte, und der erste Antrieb zu ihrer Ausübung sey, scheint mir einzuleuchten. Mit einem Worte, daß es nicht möglich sey, die Handlungen von den Empfindungen zu trennen, oder in jenen einen Unterschied übrig zu lassen, der zu einem Bewegungsgrunde und Antriebe, die eine zu thun und die andre zu unterlassen, dienen könne, wenn unter diesen aller Unterschied aufgehoben wird: das hat jetzt für mich noch alle Evidenz. Es wird wenigstens nie möglich seyn, den Werth, oder den Vorzug, welchen wir e i n e r Art zu seyn vor der andern geben, anders zu bezeichnen, als daß wir den einen Zustand lieber wollen, als den andern; — (und dieß ist es eben, was Aristoteles sagt, daß die Liebe oder die Zuneigung zu einer Sache, mit dem Vergnü-

gen an derselben nothwendig verbunden sey:) — indem wir aber dieß sagen, drücken wir zugleich aus, daß wir diesen Zustand für angenehm halten: — so lange wenigstens, als wir nicht in dem Wohlgefallen, das der eine Zustand vor dem andern erregt, noch Unterschiede zu entdecken wissen, um derentwillen Vernunft und Sprachgebrauch in dem einen Falle den Nahmen des Angenehmen und des Vergnügens zulassen, in dem andern nicht erlauben.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Ob die Glückseligkeit ein bloßes Geschenk der Gottheit, der Natur, und des Glücks; oder ein Werk der Erlernung, der Uebung, und der eignen Bemühung des Menschen sey.

Hieraus entspringen nun neue Fragen und neue Untersuchungen. Auf welche Weise kann die Tugend erlangt werden? Ist sie durch Erlernung oder durch Angewöhnung, oder durch irgend eine andre Art der Uebung zu erlangen? Oder ist sie ein bloßes, freyes Geschenk der Gottheit? oder eine Gabe des Glücks?

Allerdings, wenn irgend ein anderes Gut, das den Menschen zu Theile wird, als ein Geschenk der Gottheit anzusehen ist: so wird gewiß die Tugend und die Geistes-Glückseligkeit, das höchste aller menschlichen Güter, von diesem Geber hergeleitet werden müssen. Doch dieß auszuführen, gehört für eine andre Untersuchung.

Es scheint indeß, daß die Tugend deßwegen nicht weniger von Gott herkomme; wenn sie gleich nicht die Folge einer unmittelbaren Eingebung, sondern ein

Werk des Erlernens und der Uebung ist. Denn schon in so fern ist sie göttlich, als der Preis, welcher ihr vorgesteckt ist, und der Zweck, auf welchen sie los arbeitet, das Höchste ist, wodurch sich die Gottheit selbst unterscheidet.

Wenn aber die Tugend durch Uebung zu erhalten ist, so ist es auch möglich, dieselbe unter den Menschen immer mehr und mehr gemein zu machen. Denn es ist alsdann allen, die nicht ganz von der Natur verwahrloset sind, möglich, durch empfangnen Unterricht und durch eigne darauf gewandte Sorgfalt sie zu erlangen.

Und wenn es besser ist, durch Erlernung und Uebung, als durch den bloßen Zufall, zur Glückseligkeit zu gelangen: so ist es auch zu vermuthen, daß sich die Sache wirklich so verhalte. Denn wenn jedes Ding, welches von der Natur herkommt, wirklich so von Natur ist, wie es am besten ist, daß es sey: so wird auch von der Glückseligkeit, als dem Höchsten und Vortrefflichsten, jedes Prädikat angenommen werden können, das jener Vortrefflichkeit gemäß ist. Dazu gehört aber, daß sie nicht eine Gabe des Glücks,

sondern ein Erwerb der auf sie gewandten Sorgfalt sey.

Es ist dieß auch aus der Definition selbst klar. Wir haben nähmlich gesagt, die Glückseligkeit bestehe in einer gewissen bestimmten Art der Thätigkeit der Seele, und diese sey die tugendhafte Thätigkeit: alle andern Güter aber gehören nur in so fern dazu, als ihre Gegenwart entweder vorausgesetzt werde, wenn die Tugend möglich seyn solle; oder insofern sie selbst Werkzeuge und Hülfsmittel zur Ausübung der Tugend seyn.

Diese ganze Theorie von der Glückseligkeit, die in der Tugend besteht, stimmt mit demjenigen überein, was ich im Anfange dieses Werks gesagt habe, daß die Kenntniß dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, in der Staatswissenschaft aufzusuchen sey. Es arbeitet nähmlich die Staatskunst auf nichts so sehr los, als den Bürgern gewisse persönliche Beschaffenheiten zu geben, sie sittlich gut, und zur Ausübung schöner Thaten geschickt zu machen.

Mit Recht also nennen wir kein unvernünftiges Thier glückselig, weil es keiner solchen Thätigkeit fähig ist, dergleichen

wir Tugend nennen. Auch einem Kinde geben wir, aus gleicher Ursache, nie den Nahmen eines tugendhaften oder glückseligen: weil es noch nicht reif dazu ist, tugendhafte Handlungen zu vollbringen. Legen wir ihm diesen Nahmen ja bey: so geschieht es in der Hoffnung, daß es in der Zukunft solche Handlungen thun werde.

Es gehört aber, wie ich schon oben gesagt habe, eine vollendete Tugend und ein vollständiges, in ihrer Ausübung zugebrachtes Leben dazu: wenn wir jemanden im eigentlichsten Verstande glückselig nennen wollen.

Das Leben des Menschen ist großen Revolutionen ausgesetzt. Der, welcher lange Zeit im größten Wohlstande lebt, kann, wie Priamus auf der tragischen Schaubühne, im Alter die größten Unglücksfälle erfahren. Einen Mann aber, dem solche schreckliche Unfälle widerfahren, und der in denselben sein Leben auf eine grausame Weise endiget, ist es unmöglich, glückselig zu nennen.

Erläuterungen
zum neunten Kapitel.

Unter die Fragen, von welchen die alten Philosophen oft und lange, unnützer Weise, beschäftigt werden, gehört auch die, ob die Tugend erlernbar sey: ob sie dem Menschen, wie ein Talent, von der Natur; so wie Reichthum durch das Glück; oder so, wie Kunstfertigkeiten, durch Lehre und Uebung zu Theile werde.

Plato entscheidet, in einem seiner Dialogen, daß sie ein Geschenk der Gottheit sey. Aristoteles leitet hier ihren Ursprung von freyen Handlungen her. Seine Gründe sind weniger befriedigend, als das Resultat einleuchtend ist.

Sie für göttlich, und also auch göttlichen Ursprungs, anzuerkennen, schien ihm ihrer Vortrefflichkeit angemessen: aber er behauptete, daß dasjenige göttlich seyn könne, wobey der menschliche Fleiß mitgewirkt habe.

Seine Entscheidung aber für die Möglichkeit, durch Uebung und Fleiß tugendhaft zu werden, wird von ihm durch folgende Gründe unterstützt: 1) daß sie, auf diese Weise, ein allgemeines Gut aller Menschen seyn kön-

ne; 2) daß es sich von dem Vortrefflichsten nicht vermuthen lasse, daß es vom Zufalle abhängig sey; 3) weil geistige Thätigkeit nicht unter die Gerichtsbarkeit des Glücks gehöre.

Die wahrste, leichteste und natürlichste Vorstellung der Sache läßt er, wie so oft, weg: daß nähmlich alles, was sittlich seyn soll, von freyen Handlungen herkommen müsse; und daß, wenn der Erwerb der Tugend, von der eignen freyen Bemühung des Menschen unabhängig wäre, sie nicht als eine sittliche Vollkommenheit angesehen werden könnte.

Er hätte hinzusetzen können, daß so wie die moralischen Begriffe, das Werk der Vernunft, aus Empfindungen des moralischen Gefühls, dem Werke der Natur, entstehen: so die Anlagen zur Tugend selbst dem Menschen von der Natur verliehen seyn müssen; und nur die Ausbildung derselben ihm selbst überlassen ist. Es ist aber vorauszusetzen, daß jene Anlagen allgemein sind; und niemand also in dem Falle ist, vergeblich an der Erlangung moralischer Vollkommenheit zu arbeiten.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Ob ein Mensch vor seinem Tode glücklich gepriesen werden könne.

Muß man überhaupt, nach dem Ausspruche des Solon, gar keinen Menschen, weil er lebt, glückselig nennen, sondern das Ende desselben abwarten?

Wenn dieß so wäre; so würde man sagen müssen, daß niemand eher glücklich sey, als bis er gestorben ist: — eine ungereimte Behauptung, sowohl an sich, als besonders für uns, die wir die Glückseligkeit in Thätigkeit und also in Leben gesetzt haben. Wenn aber dieß nicht der Sinn des Solon gewesen ist, und er mit jener Sentenz nicht sagen wollte, daß der Todte nun als Todter glücklich sey, sondern daß wir nun erst sein vergangnes Leben mit Sicherheit für glückselig erklären können, nachdem es den Gefahren und Unglücksfällen entgangen ist, denen jeder Mensch, solange er lebt, ausgesetzt bleibt: so ist dieser Satz zwar nicht ungereimt mehr, aber er ist doch noch nicht über allen Streit erhaben. Denn auch dem Ver-

storbnen scheint noch etwas Gutes, oder Böses widerfahren zu können; ungeachtet er keines von beyden mehr empfindet: da ja auch für den noch Lebenden Dinge, die unmittelbar keine Empfindung erregen, als Güter, oder als Uebel angesehen werden; z. B. die Ehre und Unehre, ferner Glücks- oder Unglücks-Fälle von Kindern und Verwandten. Eine andre Schwierigkeit ist folgende. Ein Mensch, der bis in sein hohes Alter noch so glücklich gelebt, und einen diesem Leben ähnlichen Tod gehabt hat, kann doch noch in seinen Nachkommen vielen Glücks-Veränderungen ausgesetzt seyn. Die einen können gute Menschen werden, und zu einem, ihrem persönlichen Werthe angemessenen, Glückszustande gelangen: bey andern kann das Gegentheil Statt finden. Und auf wie vielerley Art können nicht die Kinder von ihren Eltern ausarten! Nun, zu sagen, daß das schon geendigte Leben des Verstorbnen sich noch nach dessen Tode eben so oft, als die Glücksumstände seiner Nachkommen, verändere, und bald glücklich bald unglücklich werde; ist ungereimt. Und doch ist es auch ungereimt, zu behaupten, daß es gar nicht zur Glückseligkeit ei-

nes Menschen gehöre, glückliche Nachkommen zu haben. Doch wir wollen zur Betrachtung der ersten Schwierigkeit noch einmahl zurückgehen: vielleicht wird sich, mit Auflösung derselben, auch die zweyte heben.

Wenn man auch den Ausspruch, „daß man bey dem Glücklich-Preisen eines Menschen auf sein Ende sehen müsse," so versteht, nicht, daß er erst nach seinem Tode glücklich sey, sondern daß man dann erst gewiß wisse, daß er glücklich war: so bleibt es dessen ungeachtet immer noch unbegreiflich, warum von dem Glücklichen, zu der Zeit, da er es wirklich ist, der Satz, der ihn dafür erklärt, nicht für wahr gelten soll. Man sieht freylich wohl ein, worauf sich jene Sentenz stützet. Ihr Urheber erkannte, daß die Glückseligkeit etwas bleibendes und unveränderliches seyn müsse. Er bemerkte aber zugleich die mannigfaltigen Revolutionen, denen die Glücksumstände des Menschen unterworfen sind. Er fürchtete also, daß, wenn wir allen diesen Veränderungen des menschlichen Zustandes, bey unserm Urtheile über dessen Glückseligkeit, nachfolgen müßten, unsre Begriffe

von Glückseligkeit selbst zu schwankend und unsicher werden würden.

Oder ist es vielleicht überhaupt unrecht, in seinem Urtheile über Glückseligkeit, den Veränderungen des äußern Glücks nachzugehen, wenn diese, nach unsrer obigen Theorie, nicht selbst das Gute oder Uebel im menschlichen Leben ausmachen, sondern nur die äußern Bedingungen oder gleichsam die Zugaben desselben sind? Wie wäre es, wenn im tugendhaft-Handeln das Wesentliche der Glückseligkeit bestände, und in einer entgegengesetzten Handlungsweise das Wesentliche des Elends? In der That, eben unsre jetzt aufgeworfne Schwierigkeit zeuget für die Wahrheit dieser Theorie. Denn gerade die Beständigkeit und das Unveränderliche, welches, als zur Glückseligkeit nothwendig, bey dieser Theorie vorausgesetzt wurde, findet sich bey keinem der menschlichen Dinge so sehr, als bey den sittlichen Tugenden eines Menschen, und bey der damit übereinstimmenden Art zu handeln. Selbst Wissenschaften und Kenntnisse sind im menschlichen Geiste nicht von einer so sichern und unveränderlichen Dauer, als die moralischen Vollkommenheiten im Cha-

rakter. Und unter den Wissenschaften ist immer diejenige, welche den größten moralischen Werth hat, zugleich die, welche dem Menschen am gesichertsten bleibt, wenn er sie einmahl erworben hat. Der Grund davon ist der: weil von einer solchen Wissenschaft der glückselige Mann in seinem ganzen Leben unaufhörlich Gebrauch macht, und er sie also nicht vergessen kann.

Das also, was in der Tugend Gutes liegt, hat deßwegen schon einen nähern Anspruch darauf, Glückseligkeit zu heissen, als andre Güter; weil es die Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit, zwey Eigenschaften der Glückseligkeit, besitzt, welche diesen fehlen, — und weil der, welcher einmahl tugendhaft ist, diesen Charakter, durchs ganze Leben behält. — Der wahrhaft Gute, — und der, wie sich der Dichter ausdrückt, auf breiter kubischer Basis, unbeweglich und untadelhaft steht, dieser ist unter allen Umständen, und bey allen Veränderungen der Schicksale, mit Aufsuchung und Ausübung dessen, was gut und pflichtmäßig ist, beschäftigt. Er ist es, der das Glück, wie das Unglück, auf das anständigste und schicklichste zu ertragen weiß.

Deßwegen bleibt er zwar, wie jeder Andre, den mannigfaltigen Abwechselungen des Zufalls ausgesetzt. Sie sind bey ihm, wie bey allen, bald größer, bald kleiner. — Unwichtige Glücks- oder Unglücks-Fälle kommen in der Absicht, wovon wir reden, in keine Betrachtung. Sie können ein Leben, das sonst glückselig ist, nicht unglückselig machen, — noch umgekehrt. — Was aber die wichtigen und großen Zufälle im menschlichen Leben betrifft: so ist zwar nicht zu läugnen, daß sie, wenn sie günstig sind, zur Vermehrung der Glückseligkeit beytragen, theils als eine Art äußerer Verzierungen, durch welche die innern Vorzüge ins Licht gesetzt werden, theils als die Gelegenheiten und der Stoff zu nützlichen und schönen Thaten; daß sie hingegen, wenn sie widrig sind, die innere Glückseligkeit einschränken und verändern, entweder indem sie Schmerzen und Unlust erregen, oder indem sie vielen Thätigkeiten des Menschen Hindernisse in den Weg legen. Indeß ist doch die Tugend im Stande, mit ihrem Glanze alle diese dicken Nebel zu durchdringen: — nicht weil der Tugendhafte unempfindlich gegen diese Unglücksfälle ist,

sondern weil er sie, vermöge der Stärke und Erhabenheit seines Geistes, gelassen erträgt.

Wenn also das Handeln, und auf eine gewisse Art zu handeln, das Vornehmste im menschlichen Leben ist, wovon Glückseligkeit und Elend abhängt: so kann der Tugendhafte nie ganz elend seyn; weil er nie schlechte und hassenswerthe Handlungen thun wird. — Denn, wer ist, nach dem Urtheile aller Welt, der Weise und der Gute? Der, welcher aus den Umständen, in die er gesetzt ist, das Beste herauszuziehn, und sich unter denselben am besten zu betragen, — der, welcher sich in alle Lagen des Glücks mit Anstand zu schicken weiß. So wie das der beste Feldherr ist, welcher mit dem ihm anvertrauten Heere das meiste ausrichtet; so wie das der beste Schuster ist, der aus dem Leder, welches er zu verarbeiten hat, die möglich besten Schuhe macht: so ist der beste Mensch, der unter den jedesmahligen Umständen so viel Gutes thut, als sie erlauben.

Also ganz und durchaus elend können äußere Unglücksfälle den tugendhaften Mann nicht machen. Aber es wäre auch

thöricht, zu sagen, daß er vollkommen glückselig sey, wenn er Unfälle erfährt, wie Priamus sie erfuhr; die Zerstöhrung seines Vaterlandes, und den Untergang aller der Seinigen. Noch viel weniger aber findet bey ihm Statt, daß er bald glücklich, bald elend sey, und von dem einen Zustande in den andern leicht und schnell übergehe, — Nicht kleine und gemeine Unfälle können seine Gemüthsruhe erschüttern, und es ist den äußern Dingen nicht leicht, auf ihn so heftige Eindrücke zu machen, daß sie seinen innern Zustand abändern. Nur vielfache große Leiden können dieß bey ihm bewirken. Haben sie aber diesen traurigen Erfolg gehabt: dann ist es auch eben so schwer, daß er in kurzem seine vorige Heiterkeit wieder bekomme. Wenn dieß je wieder geschieht; so kann es nur die Folge der Zeit, und vieler und großer glücklichen Begebenheiten seyn, die ihm während derselben widerfahren.

Sollte es nach allen diesen Betrachtungen nicht erlaubt seyn, den Begriff des glückseligen Mannes folgender Gestalt zu bestimmen: daß er derjenige sey, welcher innere Tugend durch eine

ununterbrochne Reihe guter Handlungen thätig beweist, dabey aber mit den äußern Gütern, soweit als sie Werkzeuge und Beförderungsmittel jener Thätigkeit sind, hinlänglich versehen ist, — und beydes nicht bloß einen kurzen Zeitraum, sondern ein ganzes Menschenleben hindurch besitzt? — Oder sollen wir noch hinzusetzen: der, nachdem er so gelebt hat, auch durch einen, diesem Leben ähnlichen, Tod aus der Welt gehet? Aber das Zukünftige ist verborgen. Und wie könnte man auf diese Weise irgend einen lebenden Menschen glückselig nennen? — Und doch sagt und glaubt jedermann, daß die Glückseligkeit etwas Vollständiges und Vollendetes sey, und also auch das glückliche Ende in sich schließe. — Wir wollen, dieser Schwierigkeit ungeachtet, immer dabey bleiben, daß die glückseligen Menschen diejenigen sind, welchen jetzo die oben angezeigten Prädikate zukommen, und künftig zukommen werden; — nur wollen wir hinzusetzen, — daß sie nur als Menschen glücklich sind, und so weit es die menschliche Natur zuläßt.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. In wie fern die Schicksale der Nachkommen auf die Glückseligkeit des Menschen Einfluß haben.

Noch ist der Beytrag zu untersuchen übrig, den auch die Glücks-Umstände der Nachkommen zu der Glückseligkeit eines Menschen selbst leisten. Zu sagen, daß es, um diese zu bestimmen, gar nicht darauf ankomme, in welchem Zustande sich seine Nachkommen, und überhaupt seine Freunde, — befinden: scheint nicht menschenfreundlich gedacht zu seyn, — und ist überdieß der allgemeinen Meinung zuwider. Da aber der Zustände und Begebenheiten, durch welche eine ganze Nachkommenschaft oder ein Kreis von Freunden, mehr oder weniger glücklich wird, eine unendliche Verschiedenheit ist, und einige davon dem Ahnherrn oder dem Freunde näher ans Herz gehen, als die andern: so ist hier ein Feld zu unabsehlichen Berechnungen geöffnet, die wir doch auf der Seite lassen werden, um uns mit ein paar allgemeinen und leitenden Ideen zu begnügen.

Was wir von den eignen Unglücksfällen des Menschen gesagt haben, gilt auch von denen seiner Freunde: daß einige derselben zu leicht sind, um dem Leben derselben gleichsam eine andre Farbe, und den Nahmen eines unglücklichen Lebens zu geben; andre aber in der That mit einem Gewichte wirken, das fähig ist, einen solchen Ausschlag zu machen.

Indeß, wenn man auch die Schicksale der Nachkommenschaft, als gehörig zu den Schicksalen eines Mannes, ansieht: so muß man doch gestehen, daß es ein großer Unterschied für die Glückseligkeit des letztern ist, ob jene sich erst nach seinem Tode oder schon zu seinen Lebzeiten ereignen; ein Unterschied von größerer Wichtigkeit, als ob die Unglücksfälle, welche den Stoff unsrer Trauerspiele ausmachen, schon vor Alters vorgegangen sind, oder eben jetzo erst geschehen.

Alles kommt hierbey im Grunde auf die Frage an, in wie fern noch die Verstorbenen an den Dingen dieser Welt Theil nehmen, und ob das Angenehme oder Widrige, was ihren Freunden widerfährt, bis zu ihnen gelangt und eine Empfindung bey ihnen erregt. Nach wahrscheinlichen

Gründen kann man annehmen, daß wenn auch das Gute und Böse, welches nach ihrem Tode hier geschieht, bis zu den Verstorbnen durchdringt und sie afficirt: es doch nur ein schwacher und kleiner Eindruck sey, den es auf sie macht; entweder schwach an sich, oder weil er durch die stärkern Empfindungen ihres eignen Zustandes verdunkelt wird.

Wir wollen also die Sache so entscheiden: daß glückliche oder unglückliche Begebenheiten, die den Freunden eines Mannes, auch nach seinem Tode, widerfahren, ihn auf gewisse Weise afficiren, und etwas zu der Summe seiner eignen Glückseligkeit hinzuthun, oder von derselben abnehmen: aber doch nicht so viel, und in der Art, daß dadurch aus dem glückseligen Manne ein unglückseliger werden könne, oder umgekehrt.

Erläuterungen

zum zehnten und eilften Kapitel.

Eine andre, eben so große, aber vom Aristoteles auf eine weit gemeinnützigere Art beantwortete Frage, ist die Frage des Solon: ob der Mensch vor seinem Tode glücklich gepriesen werden könne.

Nicht die Glückseligkeit des Menschen selbst, sagt Aristoteles, fängt erst mit seinem Tode an: sondern unser Urtheil über dieselbe kann erst mit diesem Zeitpunkte fixirt werden.

Ob auch den Verstorbenen noch Unglücksfälle begegnen können, ist eine sophistische Frage, die auf einen Wortstreit hinausläuft. Dem Lebendigen kann die Voraussehung der möglichen Unglücksfälle Schmerz machen: aber dem Verstorbnen, wenn mit dem Tode Unempfindlichkeit verbunden ist, können diese Unglücksfälle, wenn sie sich ereignen, seinen Zustand nicht verändern. Also werden alle die Schwierigkeiten, welche Aristoteles beynahe als unauflöslich betrachtet, z. B. daß das künftige Schicksal geliebter Nachkommen dem Lebendigen auch jetzt nicht gleichgültig sey, wenn es auch erst nach seinem Tode sich entscheiden wird; und daß dessen ungeachtet diese Schicksale, wenn sie wirklich erfolgen, auf ihn keinen Eindruck machen, — Schwierigkeiten, welche durch die Re-

densarten: nodum in scirpo quaerere, oder, wie die Franzosen noch kräftiger sagen, das Licht am hellen Mittage suchen, genau charakterisirt werden, — auf einmahl aus dem Wege geräumet: wenn man bemerkt, daß es auf die grössere oder mindere Wahrscheinlichkeit ankommt, mit welcher der glückselige Mann Begebenheiten, die erst nach seinem Tode geschehen werden, die aber, wenn er sie erlebte, ihn sehr beunruhigen, oder erfreuen würden, voraussieht. Eines glückseligen Vaters Kinder, welche ihn überleben, können sehr unglücklich werden; aber diese Unfälle können seine Glückseligkeit nicht stöhren, wenn jetzt alle Anlagen und alle Vorbereitungen vorhanden sind, welche ihren künftigen Wohlstand hoffen lassen.

Die Hauptantwort, auf die durch Solons Ausspruch erregten Schwierigkeiten, ist aber: daß Solon die Glückseligkeit mit Glück verwechselt. Wenn der Mensch durch nichts, als durch Reichthum und Macht, glücklich würde: so könnte man freylich von Keinem oder sehr wenigen Personen gewiß seyn, ob sie den Nahmen des Glücklichen immer verdienen würden: obgleich auch unter den Glücksgütern Stufen der Dauerhaftigkeit Statt finden; und ihr Besitz dem Menschen immer gesicherter wird, je vollkommner die bürgerliche Gesellschaft und die Gesetze werden, und je

mehr die Völker gegen einander in das Verhältniß des Friedens und gewisser gemeinschaftlichen Rechte kommen. Wenn aber die Glückseligkeit vornehmlich in Eigenschaften des Geistes, und zwar in sittlichen, besteht; so gehört die Unveränderlichkeit mit zu ihrem Wesen, und der einmahl Glückselige kann mit Grunde hoffen, es bis an seinen Tod zu bleiben. Keine Eigenschaften des Menschen sind wenigern Veränderungen, selbst durch die, welche in seinem Körper und in seiner Gesundheit vorgehen, ausgesetzt, als die sittlichen. Und dieß eben ist ein Grund mehr, die Glückseligkeit in die Tugend zu setzen; weil die Sicherheit, sie stets zu besitzen, den größten Werth von ihr ausmacht. Dieß letztere erkannte Aristoteles, und entwickelt es in dem letzten Theile dieses Kapitels auf eine solche Weise, welche für die Sophistereyen des ersten Theils schadlos hält.

Im folgenden Kapitel kommt Aristoteles noch einmahl auf den Einfluß zurück, den Glückseligkeit und Elend der Nachkommen auf die Glückseligkeit des Mannes selbst haben. Und es ist klar, daß, ohne Sophisterey, nur diese beyden Beziehungen dabey in Betrachtung kommen, in wie fern der Mensch bey seinem Leben diese Glücksverände-

rungen seiner Nachkommen voraussieht, oder in wie fern er nach seinem Tode durch dieselben afficirt wird. Dieß Letztere hängt davon ab, ob man das Bewußtseyn und die Empfindung sich mit dem Tode durchaus endigen läßt, und ob wir noch in unserm künftigen Zustande mit den Dingen der gegenwärtigen Welt in Verbindung bleiben.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Unterschied unter den Gütern, welche man lobt, und denen, welche man bloß liebt und schätzt. Die Glückseligkeit gehört unter die zweyte Art von Gütern.

Eine andre Frage über die Glückseligkeit ist noch von uns zu untersuchen: ob sie unter diejenigen Güter des Menschen gehöre, welche ein Gegenstand des Lobes seyn können; oder unter die, welche nur verehrt und gesucht, aber nicht gelobt werden.

So viel ist klar, Glückseligkeit ist nicht eine Fähigkeit, sie ist nicht eine Anlage der Natur.

Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß alles, welches eines Lobes fähig seyn soll, etwas relatives seyn muß. *) Es wird

---

*) Weil es ein Verdienst um etwas Anderes haben muß; und ein Verdienst ist immer etwas Gutes, welches ich in einem Andern bewirke. Ich lobe nicht, was einem andern Menschen Vergnügen macht, und mir nichts hilft. Und da das Lob immer einen zweyten Menschen voraussetzt, der den ersten lobt: so muß das Lobenswürdige ein Verhältniß zwischen je-

deßwegen gelobt, weil es zu einer andern Sache eine gewisse Beziehung und diejenige Eigenschaft hat, welche zu dieser Beziehung gehöret. So loben wir den gerechten, den tapfern, — und überhaupt den tugendhaften Mann, — in Beziehung auf die Handlungen und Werke, welche durch jene Eigenschaften möglich werden. Auch die körperlichen Vorzüge, Stärke, Geschwindigkeit im Laufen, und dergl. werden nur insofern als lobendwürdig angesehen, in wie fern sie sich auf Hervorbringung von etwas Edlem und Gutem beziehen, und den Menschen dazu in den Stand setzen.

Daß das Lob den Gegenstand immer nur beziehungsweise, und in Rücksicht auf eine davon verschiedne Sache erhebt, sehen wir auch aus den Versuchen, die wir machen, die Götter zu loben. Wir können dieß nicht anders, als wenn wir sie in Beziehung auf uns Menschen und von Seiten der Wohlthaten, die sie uns er-

---

nem ersten und diesem zweyten voraussetzen. Der Verehrer braucht nicht immer ein anderer zu seyn. Der Mensch kann auch an sich selbst verehren, was er erhaben findet.

weisen, betrachten. Eben deßwegen aber scheint dieses Lob der Götter beynahe thöricht zu seyn, weil wir auf diese Weise das Erhabnere durch Beziehungen, die es auf das Geringere und Schlechtere hat, zu verherrlichen uns einbilden.

Findet also das Lob eigentlich nur bey solchen Dingen Statt, deren Vorzüge in ihren Beziehungen auf andre Dinge liegen: so ist klar, daß die edelsten und höchsten Güter nicht gelobt werden können. Ihnen kommt eine andre, höhere Art der Verehrung zu. So loben wir z. B. die Götter nicht, sondern wir preisen sie selig. Eben so machen wir es mit den Vortrefflichsten der Menschen und die wir den Göttern am ähnlichsten glauben. Wir loben sie nicht, im eigentlichen Verstande: sondern wir preisen sie nur glückselig und erhaben.

Wie wir in Absicht der Personen verfahren: so auch in Ansehung der Güter. Niemand lobt die Glückseligkeit, so wie er die Gerechtigkeit lobt; — aber er preist, er erhebt sie, als etwas noch vortreflicheres und göttlicheres.

Daraus nahm Eudoxus nicht mit Unrecht einen Grund, um dem Vergnügen

den ersten Rang unter den Gütern zuzueignen. — Es sey das Einzige, sagte er, welches für ein Gut erkannt, und doch nicht gelobt werde. Und dieses zeige an, daß es ein höheres Gut sey, als die Güter, welche man lobe. — Denn auch Gott und das absolut Gute gehöre in diese Classe, die des Lobes nicht empfänglich sey; — und zwar deßwegen gehörten sie darunter, weil alle andern Dinge sich auf sie bezögen, und nur durch diese Beziehung ihren Werth bekämen, sie selbst aber auf nichts höheres bezogen werden könnten.

Man lobt die Tugend. Warum? Weil der Mensch durch sie in den Stand gesetzt wird, gute Handlungen zu thun. Die Handlungen selbst aber, als den Endzweck, preist und billigt man, ohne sie eigentlich zu loben. — So geschieht es in Absicht körperlicher Eigenschaften, so in Absicht geistiger. Doch das Genauere in dieser Untersuchung gehört für eine Abhandlung über die Lobreden. Für mich ist es genug, daß aus dem, was ich bisher gesagt habe, erhellt, die Glückseligkeit gehöre unter die Güter, welche in und durch sich selbst vollständig bestimmt sind, welche einen absoluten Werth haben, und al-

so einen Gegenstand der stillen und innigen Verehrung, nicht eine Materie von Lobreden, ausmachen.

Auch der Umstand, daß die Glückseligkeit unter die Principien und die ersten Triebfedern der Handlungen gehöret, bestätigt es, daß ihr ein innerer und unabhängiger Werth zukomme. Alle unsre Handlungen nähmlich haben dieß zum letzten Zwecke und zum ersten Bewegungsgrunde, daß wir dadurch glückselig werden wollen. Das aber, was den ersten Grund und das Princip enthält, um welches willen wir andre Dinge als gut ansehen, muß selbst etwas erhabneres, göttlicheres und von höherem Werthe seyn.

Erläuterungen

zum zwölften Kapitel.

Der Unterschied zwischen den lobenswürdigen und verehrungswürdigen Gütern, ist sehr fein, aber nicht ungegründet. Es giebt

eine Verehrung des Herzens, die bloß die Vortrefflichkeit des Gegenstandes mir ablockt; und es giebt ein Lob, das ich als einen Lohn austheile, um einen gewissen Nutzen dafür zu erhalten. Wir loben nicht, was wir am höchsten schätzen, sondern das, wozu wir Andere in ihrem Betragen gegen uns ermuntern wollen.

Es ist indessen sonderbar, daß, da Aristoteles die Glückseligkeit in die Ausübung der Tugend setzt, und die Tugenden unter die lobenswürdigen Dinge zählt, er die Glückseligkeit davon ausschließt.

Es ist gewiß, daß dem Vergnügen, d. h. dem empfundnen Guten, diese Eigenheit allein zukomme, ohne Lob geschätzt zu werden. Das Gute, insofern es wirkt, ist nützlich: insofern es seinen Endzweck erreicht hat, ist es angenehm. Der Begriff der Würde, die das Gute, nach Kant, allein unterscheiden soll, kann nicht anders, als ein davon abhängiger Begriff, seyn; weil er aus einer Vergleichung entsteht: das Absolute aber liegt in der Wirkung, die es auf unsern Zustand thut.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische, — Weisheit und Sittlichkeit: nach den beyden Hauptttheilen der Seele, in welchen Vernunft herrscht; — dem vernünftig-denkenden, — und dem sinnlich-empfindenden Theile.

Wenn also die Glückseligkeit des Geistes in der tugendhaften Thätigkeit desselben besteht: so werden wir, um die Glückseligkeit kennen zu lernen, die Natur der Tugend untersuchen müssen.

Diese Untersuchung ist ohnedieß in der Wissenschaft der Sittenlehre, die wir als einen Theil der politischen betrachtet haben, nothwendig. Der wahre Staatskünstler hat, nach der Natur der Sache, mit nichts so sehr, als mit der Tugend, zu thun. Sein Hauptgegenstand ist, die Bürger gut und gehorsam gegen die Gesetze zu machen. Dieß haben die Cretensischen und Spartanischen Gesetzgeber, und alle, welche diesen an politischer Weisheit nahe gekommen sind, bewiesen. Sie haben nicht bloß die Handlungen ihrer Bürger einzuschränken, sondern ihren Charakter zu bilden gesucht.

Wenn wir von Tugend reden, so reden wir von der Tugend des Menschen, wie sie durch seine Natur bestimmt wird, und nach seinen Anlagen möglich ist. Denn auch das Gute, welches wir suchten, und die Glückseligkeit, deren Natur wir erforschen wollten, waren menschliches Gute und menschliche Glückseligkeit.

Die Tugend des Menschen liegt in Eigenschaften seines Geistes, nicht seines Körpers. So sagten wir auch von der Glückseligkeit, daß sie in einer gewissen Thätigkeit des Geistes bestehe.

Der Staatsmann muß also von Rechtes wegen die Natur der Seele kennen, so wie der Augenarzt den Bau und die Beschaffenheit des Auges kennen muß, welches er heilen will.

Ja die Pflicht des Staatsmanns, sich die Kenntniß von der Natur des Gegenstandes, auf welchen er wirken will, zu erwerben, ist noch größer, als die des Arztes; weil sein Gegenstand edler und von größerem Werthe ist. Und doch, wie viel arbeiten nicht geschickte Aerzte, und welchen Fleiß wenden sie nicht an, den menschlichen Körper kennen zu lernen!

Der Staatsmann muß also über die Natur des Geistes Untersuchungen anstellen. Aber er muß dieselben immer in Beziehung auf seinen Zweck anstellen, und sie nicht weiter treiben, als dieser erfordert. — Zu weit getriebene und zu subtile Spekulationen würden ihn von seinem eigentlichen Geschäfte entfernen.

Ein Theil der Seelenlehre ist von der Art, daß er populär gemacht werden kann, und ist auch schon in die allgemeine Masse der menschlichen Kenntnisse übergegangen. Dieser ist zu den Endzwecken des praktischen Staatsmanns oft hinlänglich, und kann also von ihm, mit Weglassung tiefsinniger Untersuchungen, gebraucht werden. So ist es für ihn genug zu wissen, daß es in der Seele des Menschen Vernunft und Sinnlichkeit gebe; und daß diese beyden von einander unterschieden seyn. Ob sie es aber sind als trennbare Theile, so wie die Theile der Materie von einander getrennt und einzeln existiren können; oder ob sie nur in Gedanken unterschieden werden, wie die konvexe und konkave Seite eines Kreises, ohne daß sie sich von einander trennen lassen: diese Fragen sind für seinen Zweck überflüssig.

Der vernunftlose Theil der Seele scheint von neuem eine Verschiedenheit in sich zu fassen. Ein Theil desselben scheint dem Menschen mit Thieren und Pflanzen gemein, und das Princip der Ernährung und des Wachsthums zu seyn. — Diese wachsenmachende und ernährende Kraft ist allen organisirten Wesen, von dem Stande der Embryonen an bis zu ihrer völligen Reife und Ausbildung, eigen. Und wo sollen wir anders ihren Sitz suchen, als in der Seele?

Dieser Theil hat auch seine ihm eigenthümliche Vollkommenheit, hat seine Art von Tugend. Aber es ist nicht die Tugend des Menschen. —

Dieser das Wachsthum und die Ernährung bewirkende Theil, oder diese Kraft scheint niemahls mehr zu wirken, als im Schlafe. — Und im Schlafe sind diejenigen Eigenschaften des Menschen gerade am unthätigsten, um derentwillen wir ihn gut oder böse nennen.

Die Glückseligkeit aber erfordert, eben so wie die Tugend, den Zustand des Wachens. Das empfindet selbst der große Haufe, der es deßwegen als ein Sprichwort braucht, daß, die Hälfte des Lebens

hindurch, der Glückliche vom Elenden in nichts unterschieden ist.

Und der Grund dieser Ideen ist nicht zu bestreiten. Im Schlafe hören alle die Handlungen der Seele auf, in welchen sich ihr moralischer Charakter offenbart: dieß Einzige vielleicht ausgenommen, daß, wenn im Schlafe gewisse Eindrücke der Sinne bis zur Seele gelangen, und Bilder und Erinnerungen in der Imagination rege machen, diese Traumideen bey dem Tugendhaften von denen des Lasterhaften unterschieden sind. Doch diesen Theil der Seele, der das Princip der Ernährung und des Wachsthums ist, können wir, da er zur Tugend des Menschen nichts beyträgt, bey Seite setzen.

In dem vernunftlosen Theile der Seele scheint aber, außer der vegetativen, noch eine andre Kraft zu liegen, die ebenfalls nicht durch deutliche Ideen der Vernunft wirkt, aber doch nicht ohne alles vernünftige Bewußtseyn ist: das ist der, in welchem sich die sinnlichen Empfindungen und die sinnlichen Begierden finden.

Diese doppelte Kraft, die Sinnlichkeit und die Vernunft, werden wir am deutlichsten gewahr, wenn beyde mit einander

streiten, und wenn entweder die Vernunft die Sinnlichkeit besiegt, wie bey dem Enthaltsamen; oder die Sinnlichkeit über die Vernunft herrscht, wie bey dem Ausschweifenden und Zügellosen. — Dann ist es unverkennbar, daß auf der einen Seite etwas in uns ist, welches Vernunft heißt, das uns zu dem, was wahrhaft gut und Pflicht ist, antreibt. Zugleich aber etwas, das diesen vernünftigen Vorstellungen widerstrebt, und uns in einer gerade entgegengesetzten Richtung in Bewegung setzt. Gerade so, wie gelähmte oder krampfhafte Glieder unsers Körpers, indem wir sie nach der rechten Seite bewegen wollen, von selbst und wider unsern Willen sich auf die linke bewegen. In Absicht der Seele geht etwas ähnliches vor. Die Unenthaltsamen thun das Gegentheil von dem, was sie sich auf das festeste vorgesetzt haben. Nur wie alles, so ist auch dieses im Körper sichtbarer. Hier sehen wir deutlicher die, dem Willen und der Bewegung des ganzen Körpers entgegengesetzte, Bewegung des einen Gliedes: in der Seele werden wir dieses Widerstreben des einen Theils gegen die übrigen weniger gewahr. Aber nichts desto weniger sind Erscheinun-

gen in ihr, welche zeigen, daß außer der Vernunft, und den Vorstellungen und Begierden, welche von ihr abhängen, noch etwas anders in der Seele sey, welches mit den vernünftigen Principien streite, und sich denselben widersetze. Auf welche Weise dieses Andre von dem vernünftigen Theile unterschieden sey, gehört nicht hieher. So viel ist aber gewiß, daß, wie wir schon gesagt haben, dieser vernunftlose Theil der Seele, den wir die Sinnlichkeit nennen, mit der Vernunft und mit deutlichen Ideen mehr zusammenhänge, und durch dieselben mehr modificirt werden könne, als eine vegetative Kraft. Denn wir sehen, daß bey dem Enthaltsamen sinnliche Begierden zwar da, und oft auf das der vernünftigen Einsicht Entgegengesetzte gerichtet sind; und doch dieser Einsicht gehorchen. In einer Seele, wo die Tugenden der Mäßigung und der Tapferkeit wohnen, ist diese Unterwerfung des sinnlichen Theils unter den vernünftigen noch größer und merklicher.

Noch einmahl also: der vernunftlose Theil der Seele ist selbst von doppelter Art. Der eine steht, so zu sagen, nur der Organisation des Körpers vor, und zeigt sich

durch die Ernährung und Wiederherstellung der abgegangenen Theile wirksam. Auf diesen haben deutliche Vorstellungen, — auf diesen also hat die Vernunft, gar keinen Einfluß. — Der andre enthält die sinnlichen Begierden; — und diese, ob sie gleich nicht aus deutlichen Vorstellungen, oder der Vernunft entstehen, sind doch fähig, den Einfluß derselben anzunehmen, und ihnen zu gehorchen. Daß aber die Sache sich wirklich so verhält, und der vernunftlose Theil von dem vernünftigen beherrscht werden kann: das beweist sich dadurch, daß es eine Erziehung des Menschen giebt, daß Zurechtweisungen und wiederhohlte Vorstellungen, — mit einem Worte, daß Unterricht und guter Rath etwas über ihn vermögen, seinen Begierden Einhalt zu thun.

Wollten wir diesen der Vernunft gehorchenden Theil selbst mit unter ihr Gebieth rechnen, so würden wir dieses wieder zu theilen haben in den Theil, welcher durch sich selbst vernünftig ist, und dessen Wesen im deutlichen Denken besteht, und in den, der an der Vernunft des erstern, ungefähr so wie das Kind an der

Vernunft seines Vaters, Theil nimmt, — indem er ihm gehorcht.

Diese Eintheilnng der Seelenkräfte bringt eine ähnliche unter den Tugenden hervor. Einige derselben beziehen sich auf die vernünftige Denkkraft; diese könnte man Verstandes-Tugenden nennen, — zu welchen die Klugheit und die Weisheit gehören. Andre beziehen sich auf die Beherrschung der sinnlichen Begierden durch die Vernunft. Und das sind die eigentlich sittlichen, oder ethischen Tugenden; — dergleichen sind Freygebigkeit, Nüchternheit, Mäßigung. — Diese Benennung ist dem Sprachgebrauche gemäß. Wenn wir die Sitten, den Charakter (ἦθος) eines Menschen schildern wollen: so sagen wir nicht von ihm, daß er weise, verständig u. s. w. — sondern daß er sanftmüthig, oder bescheiden sey. — Dessen ungeachtet loben wir auch den Menschen seiner Weisheit wegen, insofern diese eine Fertigkeit, und durch Uebung bey ihm erworben ist. — Wir rechnen also auch die Weisheit, — ob wir sie gleich nicht unter die Sitten rechnen, doch unter die Tugenden, weil wir alle Fertigkeiten, die lobenswürdig sind, Tugenden nennen.

Erläuterungen

zum dreyzehnten Kapitel.

Aristoteles beschließt dieses erste Buch mit einer sehr wohl abgeleiteten Eintheilung der Tugenden, nach der Verschiedenheit der Kräfte, die wir in der Seele unterscheiden können.

Er bemerkt zuerst, daß für die Wahrheit, — „in der Ausübung der Tugend liege der letzte Zweck des Menschen," auch dieß ein Zeugniß ablege, daß die größten Gesetzgeber und Staatsmänner, die, wie Aristoteles gleich Anfangs behauptete, jenen höchsten Zweck des Menschen in ihrer Wissenschaft zum Gegenstande haben, die Geistes- und Charakter-Bildung der Bürger zur Tugend, zu ihrem ersten Augenmerke gemacht haben. Auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen ist ihnen am meisten angekommen: ein Beweis, daß die höchste und die eigentlich architektonische Wissenschaft, welche die ganze Kette menschlicher Zwecke in sich begreift, und unter einen gemeinschaftlichen Zweck, — den ihr eigenthümlichen, — ordnet, von selbst auf die Sittlichkeit und Tugend, als das Höchste im Menschen, geräth.

Da mit der Einwohnung der Seele im Körper das Leben unmittelbar verbunden ist: so setzt die Aristotelische Philosophie alle Kräfte und Funk-

tionen, welche zum Leben gehören, in die Seele. Daher nimmt sie eine Kraft in derselben an, welche mit der Ernährung und dem Wachsthume des Körpers zu thun hat. — Diese wird, nicht ohne Schein, eben dem Wesen, welches sich bewußt ist und denkt, zugeschrieben: weil wir Ernährung und Wachsthum aufhören sehen, sobald im Menschen das Denken, im Thiere die Empfindung fortdauernd aufhört. — Aber diese wachsenmachende Kraft ist doch, sowohl von der vernünftig denkenden, als der empfindenden, gänzlich unterschieden. Ja jene scheint dieser nur zugesellt, derselben nicht subordinirt zu seyn, und sogar ihre Wirksamkeit mit der Wirksamkeit der beyden andern nicht vereinigen zu können: weil wir sie, bey Menschen und Thieren, gerade zu der Zeit am meisten mit Ernährung und Wachsthume geschäftig sehen: wenn die Kraft des Empfindens und Denkens unthätig ist, d. i. im Schlafe, (welches ich hier indessen, ohne es weiter zu untersuchen, dem Aristoteles nachspreche, um ihn zu erklären.) — Die andre, die sinnlich empfindende Kraft, mit dem, was aus Empfindungen entsteht, den sinnlichen Begierden, ist mit dem vernünftigen Denken näher verwandt, kann mit demselben zu gleicher Zeit Statt haben, und sogar Einfluß von demselben erhalten, wovon wir bey der Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft ein

Beyspiel sehen. — Diese drey Kräfte unterscheiden sich also deutlich: das vernünftige Denken, welches dem Menschen allein eigen ist, und in dessen Beschaffenheit und Wirkungen die eigentliche Tugend desselben besteht; das animalische Empfinden, welches den Thieren mit ihm gemein ist, an sich auch eine eigne, — eine thierische, Tugend hat, aber an der menschlichen Tugend in so fern Theil nimmt, und eine eigne Classe von Tugenden konstituirt, als es von der Vernunft regiert wird; endlich die pflanzenartige Ernährung und Entwickelung, die zwar einer größern, oder mindern Vollkommenheit, aber keiner Art menschlicher Tugend fähig ist.

Es bleiben also, nach der Verschiedenheit der in der Seele vereinigten Kräfte, zwey Classen von menschlichen Tugenden übrig: die eigentliche Thätigkeit der Vernunft in Erkenntniß der Wahrheit; und aus dieser entsteht die Tugend, welche wir Weisheit und Klugheit nennen: und die Thätigkeit der Vernunft, welche auf die sinnlichen Begierden Einfluß hat; und aus dieser entsteht die Tugend der Mäßigung, und überhaupt die sogenannten ethischen: weil ἦθος die Sitten, eine gewisse Modifikation und Einrichtung der Art zu empfinden und zu begehren, bedeutet.

Dieses erste Buch hat also das System der Sittenlehre so weit gebracht, 1) daß es die Natur der Tugend erklärt, 2) daß es bewiesen hat, in der Ausübung der Tugend liege der höchste Zweck des Menschen, und also zugleich der oberste Gegenstand der politischen Wissenschaft, wovon die moralische ein Zweig ist; — womit verbunden war, daß es zugleich die Tugend als Glückseligkeit darstellt, insofern das absolute, d. h. in der Natur des Menschen selbst liegende, und von äußern Dingen unabhängige Vergnügen, nur von der Thätigkeit seiner geistigen Kräfte herkommen kann, und nach Verhältniß steigt, als diese Thätigkeit mehr vollkommen, d. h. mehr Tugend ist; und 3) daß es die Haupt-Eintheilung unter den Tugenden begründet hat.

Wir sehen, daß sowohl die Haupt-Untersuchungen der neuesten Philosophie in dieser ältesten schon vorkommen, als auch, daß die Data der Entscheidung, welche wir haben, auch dem Aristoteles bekannt waren.

Der Haupt-Unterschied der Systeme bleibt zwischen der alten und neuen Philosophie eben derselbe, welcher zwischen den Parteyen der letztern vorhanden ist. Er liegt nähmlich in der Frage, ob Sittlichkeit und Glückseligkeit, als zwey ganz verschiedene Dinge, getrennt werden können. Aristoteles will, die Glückseligkeit liege in der Tugend

selbst: Kant hingegen behauptet, sie komme zu ihr, durch die Veranstaltung des Weltschöpfers, hinzu; — er setzt aber zwischen beyden das Band der Würdigkeit, d. h. daß Tugend, ob sie gleich nicht natürlicher Weise Glückseligkeit nach sich ziehe, doch einen Anspruch auf dieselbe gebe. Dieser Begriff ist ohne Zweifel dunkel; er zeigt aber doch, daß es keinem Philosophen möglich gewesen ist, die innere absolute Güte der Tugend, ohne die Glückseligkeit, zu erweisen. Um dieser Forderung der allgemeinen Menschen-Vernunft ein Genüge zu thun, muß der Philosoph, wenn er nicht unmittelbar in der Tugend selbst die Quelle des Wohlseyns findet, ein anderes Wesen zu Hülfe nehmen, welches dieses Wohlseyn dem Tugendhaften zu Theil werden lasse.

Ich überlasse es dem denkenden Leser, zu beurtheilen, wie weit in jeder praktischen Rücksicht, beyde Moralsysteme von einander entfernt sind.

Zweytes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Die ethischen Tugenden können nur durch Uebung erworben werden.

Die Tugenden des Verstandes also, und die Tugenden der Sitten, — das sind die beyden Hauptklassen, in die sich die Tugend überhaupt theilet. Die erstern sind ein Gegenstand des Lehrens und des Lernens; — sie nehmen durch Unterricht ihren Anfang und wachsen durch denselben. Und da dieser Unterricht am besten dem Menschen durch seine eigne Erfahrung gegeben wird: so sind es die Erfahrung und die Zeit, welche den weisen Mann bilden. — Die sittliche Tugend wird durch öftere Wiederhohlung gleichartiger Handlungen, oder durch die Angewöhnung erlangt. Daher auch im Griechischen das Wort ἦθος, welches Sitten oder den Charakter ausdrückt, nur um einen Buchstaben von dem Worte ἔθος unterschieden ist,

welches die Gewohnheit anzeigt. Keine der sittlichen Tugenden ist also dem Menschen angebohren: keine gehört zu dem Wesentlichen seiner Natur. Denn keine der Eigenschaften, die in einem Dinge zu seiner Natur gehören, können durch Gewöhnung verändert werden. Es ist die Natur des Steins, sich nach unten zu bewegen, und des Feuers, in die Höhe zu steigen. Nun mag man den Stein tausend Mahl in die Höhe werfen, und das Feuer nach unten drängen: so werden sie sich doch an diese neue Richtung nicht gewöhnen.

Die Tugenden gehören nicht zu unsrer Natur, oder sind uns nicht von der Natur eingepflanzt: aber sie sind auch nicht wider dieselbe; sondern wir haben von ihr die Anlage und Fähigkeit tugendhaft zu werden, und durch die Uebung und Gewohnheit bringen wir das wirklich zu Stande und vollenden es, wozu in unsrer Natur nur die Möglichkeit liegt.

Ein andrer Beweis, daß die Tugend das Werk der Uebung, nicht der Natur sey, ist folgender. Bey allen, im strengen Sinne natürlichen Eigenschaften, ist das Vermögen, etwas zu thun zuerst da:

und die Thätigkeit desselben, die wirkliche Handlung, folgt erst auf dasselbe. Jenes ist die Ursache, — diese die Wirkung. So ist es z. B. bey den Sinnen. Wir bekommen nicht die Fähigkeit des Gesichts oder des Gehörs dadurch, daß wir oft sehen, oder oft hören; sondern umgekehrt: wir haben diese Sinne von der Natur erhalten, und wir brauchen sie nur. Bey der Tugend hingegen, gehen, wie bey allen Künsten, die Handlungen, oder die Uebung vorher: und die Fertigkeit, oder das Vermögen ist erst eine Folge derselben. Die Dinge, welche wir gelernt haben müssen, um sie machen zu können, diese lernen wir, indem wir sie machen. Wir werden Baumeister, indem wir viele Häuser bauen, und Lautenspieler, indem wir oft die Laute rühren. Eben so werden wir gerecht, indem wir oft gerechte Handlungen thun; wir erwerben die Eigenschaft der Mäßigung dadurch, daß wir oft Handlungen eines Mäßigen ausüben; wir werden tapfer, durch viele Erweisungen des Muths. — Um dieß bestätigt zu finden, darf man nur auf die gemeinen Einrichtungen fast aller Staaten Acht geben. Wenn Gesetzgeber den Bürgern ihres Staats

einen tugendhaften Charakter geben wollen: welche Mittel brauchen sie dazu? — Diese, daß sie ihnen gewisse Uebungen vorschreiben, wodurch sie sie gewöhnen, gut zu handeln. — Dieß ist wenigstens die Absicht aller Gesetzgeber, bey ihren Vorschriften der öffentlichen Erziehung. Eine andre Frage ist, ob jeder die Mittel dazu gut wählt; ob die von ihm gebothenen Uebungen die Tugend wirklich befördern.

Ferner, wenn man wissen will, wodurch die Tugend erworben wird: so muß man Acht geben, auf welche Weise sie verlohren geht. Bey der Tugend wie bey der Kunst, ist es so gut der Weg, sich zu verderben, als der, sich zu vervollkommnen, wenn man viel in Sachen der Kunst oder der Tugend arbeitet. Macht man das gut, so wird man durch die Wiederhohlung, je häufiger sie ist, ein desto größerer Künstler, oder desto vollkommener tugendhaft. Macht man es schlecht: so verliert man um desto mehr von seiner Geschicklichkeit und Tugend, je fleißiger man in fehlerhaften Arbeiten ist. So werden die vortrefflichsten ausübenden Tonkünstler, und die elendesten, beyde dadurch gebildet, daß sie viel auf ihrem Instrumente spielen.

So ist es mit den Baumeistern. Viele und gute Gebäude aufzuführen, das macht den großen Baumeister. Im Bauen schlechter Häuser fleißig zu seyn, das führt zu einer um so viel schlechtern Baukunst.

Verhielte sich die Sache bey den Künsten nicht auf diese Weise: so brauchten sie nicht erst durch Uebung erlernt zu werden, sondern man würde entweder als Künstler gebohren, oder man würde es durch die bloße Theorie.

Mit den ethischen Tugenden hat es gleiche Bewandniß. Dadurch, daß wir oft nusre Verträge mit andern Menschen halten, und unsre gesellschaftlichen Pflichten gegen andre erfüllen, werden wir rechtschaffene Leute. Durch viele Handlungen einer entgegengesetzten Art werden wir ungerecht. So werden Menschen, welche oft in Gefahren und bedenklichen Umständen sich befinden, und oft Dinge zu thun haben, welche Gefahr bringen, entweder tapfer oder feige; je nachdem sie mehrere Mahle Handlungen des Muths oder der Furcht ausüben. So geht es mit der Ueberwindung des Zorns, so mit der Besiegung der sinnlichen Lust. Die Menschen werden sanftmüthig oder jähzornig, keusch

und nüchtern, oder wollüstig und ausgelassen; je nachdem sie bey Gelegenheiten, wo die eine oder die andre dieser Leidenschaften Nahrung fand, oft derselben nachgegeben, oder oft sie unterdrückt haben.

Die einzelnen Handlungen also gehen voran, und diese müssen von einer bestimmten und immer gleichen Beschaffenheit seyn, wenn aus ihrer Wiederhohlung eine Fertigkeit erwachsen soll. Denn letztere ist von eben der Art, von welcher die einzelnen Handlungen gewesen sind, aus deren Wiederhohlung sie entspringt.

Erziehung also, oder frühzeitige und von der Kindheit an fortgesetzte Uebung des Menschen in einer gewissen Handlungsweise: dieß ist ein nothwendiges Vorbereitungs-Mittel zur Erwerbung von Tugenden. Oder vielmehr sie ist der einzige Weg, auf welchem ein Mensch tugendhaft werden kann.

Erläuterungen
zum ersten Kapitel.

Der Satz, der in diesem Kapitel ausgeführt wird, ist einfach und deutlich. Die ethischen Tugenden sind nicht dem Menschen angebohren; sie sind Fertigkeiten, die nur durch öftere Wiederhohlung einer bestimmten und einer gleichförmigen Handlungsweise erworben werden können.

In einigen Sachen geht die Geschicklichkeit vor der Handlung voraus; das sind die natürlichen, angebohrnen Vermögen: und diese müssen freylich bey jeder Fertigkeit zum Grunde liegen; — daher Natur und Kunst, auf eine uns nicht völlig erklärliche Weise, einander entgegen kommen müssen. In andern Sachen muß man mit dem Machen der Sache, — nach gewissen Regeln, anfangen, und die Geschicklichkeit folgt: dieß sind die Künste.

Indessen ist zwischen Kunst und Tugend, auch selbst der ethischen Tugend, noch ein beträchtlicher Unterschied. Jene erfordert Geschicklichkeit, bey dieser kommt es vornehmlich auf Gesinnung an: und Gesinnung entsteht weit unmittelbarer aus gewissen Anlagen der Natur, oder aus der Einsicht gewisser Principien, als die Geschicklichkeit.

Ueberhaupt sind in dem Systeme von dem Ursprunge der ethischen Tugenden durch Angewöh-

nung, noch zwey Schwierigkeiten, oder zwey Lücken, welche die weitere Untersuchung desselben, bey der Entwickelung der Tugendlehre selbst, nothwendig machen.

Erstlich scheint dasselbe dem eigentlichen Wesen der Tugend zu widersprechen: und zweytens ist selbst der Ursprung dieser Angewöhnung und der erste Anfang derjenigen Erziehung, durch welche sie bewirkt wird, schwer zu begreifen.

Erstlich die Tugend besteht in gewissen Gesinnungen; in der Annahme der Maxime, so und nicht anders handeln zu müssen; mit einem Worte in dem guten Willen. Aber dieser muß ganz und auf einmahl vorhanden seyn; er muß vor jeder Handlung vorhergehen, die frey seyn soll: und doch soll die tugendhafte Gewohnheit erst durch Handlungen hervorgebracht werden.

Jeder denkende Leser sieht, daß wir hier auf eben die Schwierigkeit stoßen, welche über dem ganzen Systeme der freyen Handlungen schwebt, und die noch oft in diesen Untersuchungen uns in den Weg kommen wird. — Diese Schwierigkeit ist: den ersten Ursprung dieser freyen Handlungen, d. h. eines Willens, der sich durch sich selbst bestimmt, und der doch vernünftig ist, — d. h. aus Ideen entsteht, zu erklären. Sobald ich ihn aus Ideen herleite: so führe ich ihn auf etwas zurück, das außer ihm ist, und eine freye Kraft

soll die erste und ursprüngliche Ursache der Reihe von Veränderungen seyn, die aus ihr entsteht. — Sobald ich ihn gleichsam in sich selbst terminire: so scheint ein Wille ohne Erkenntniß, ohne Gründe, nicht mehr vernünftig, sondern ein Instinkt, oder ein mechanisches Gesetz zu seyn.

Diese Schwierigkeiten sind nicht zu heben, — aber nur dadurch, wie Kant gethan hat, aus dem Wege zu räumen: daß man sie selbst als Spuren einer andern Ordnung der Dinge ansieht, in die wir als moralische Wesen eintreten, und die wir schlechthin durch nichts, als durch die Sittlichkeit und die Tugend, kennen; daher wir sie auch nicht zu erklären wissen; weil alles, was Erklärung ist, nur Zurückführung eines Begriffs auf andre damit verwandte ist.

Was zum andern die Möglichkeit einer solchen vorsätzlichen Angewöhnung gewisser Gesinnungen an sich betrifft: so wird sie eben deßwegen schwer zu begreifen, weil diese Gesinnung scheint schon vorhanden seyn zu müssen, um den Vorsatz zu den Uebungen zu fassen, aus welchen diese Gewohnheit entsteht.

Der Mensch muß znr Tugend erzogen werden. Aber kann er sich selbst erziehn? Setzt es nicht schon die Geistes-Bildung, welche gesucht wird, voraus, wenn durch Thätigkeiten des eignen Geistes der Charakter veredelt werden soll?

Wir finden auch, in der That, in der jetzigen Ordnung der Dinge, daß der Mensch nicht durch sich, sondern durch andre erzogen wird, die selbst schon von ihren Vorfahren Erkenntnisse und Sitten überliefert bekommen haben. Aber welches ist nun der Ursprung dieser Erziehung im Menschen-Geschlechte? Diese Frage ist so wenig, wie jede andre vom ersten Ursprunge irgend eines Dinges, vollkommen aufzulösen.

Nur das sehen wir, daß auch in dieser Absicht der Mensch eine eigne Classe von Wesen ausmacht, deren Gleichen sich in der ganzen Natur nicht wieder findet: — und zwar in zwiefacher Absicht. — Erstlich, insofern bey ihm in den Anlagen Keime liegen, die nicht, wie in dem Pflanzen- und Thierreiche, sich in jedem Individuum gleichförmig bis zu einem gewissen Punkte der Reife entwickeln, von welchem an sie wieder verfallen und endlich untergehen; sondern solche, die in der Reihe der auf einander folgenden Generationen, immer weiter und weiter sich entfalten, und einen im menschlichen Geschlechte unbestimmbaren Punkt der Reife und der Vollkommenheit haben; ob sie gleich in jedem Individuum einen solchen festen Punkt ebenfalls erreichen.

Der zweyte Umstand ist, daß der Mensch durch seine Denkkraft auf sich selbst zurückwirken kann; und daß, ob gleich seine ersten vernünfti-

gen Vorstellungen eben sowohl, wie seine sinnlichen, ursprünglich gegeben werden mußten: — (wenigstens können wir uns keinen andern möglichen Ursprung derselben denken,) er doch durch seine erste Idee eine zweyte und so fort eine ganze Reihe von Ideen selbst in sich erwecken kann. — Auf diese Art kann nun auch die moralische Erziehung ihren Anfang nehmen. Ursprünglich müssen die sittlichen Ideen und Gesinnungen dem Menschen gegeben, d. h. ihm von der Natur mitgetheilt seyn: sie müssen einen Theil seines Wesens ausmachen. Aber wenn er sich bewußt wird, daß er dieselben hat, und, — was unmittelbar damit verbunden ist, — wenn er darin einen Werth, d. h. einen Bestimmungsgrund des Willens entdeckt: so kann er nun hinwiederum in sich solche Ideen erwecken, und solche Thätigkeiten veranlassen, wodurch mittelbar die Wirkung entsteht, auch die erste Anlage tugendhafter Principien und Gesinnungen zu verstärken. Diese Wirkung kann noch schneller und in einem höhern Grade in dem Sohne hervorgebracht werden, dessen Ideen nun nicht mehr bloß durch die langsam wirkende Kraft seines eignen vernünftigen Geistes, sondern durch die schnellere Flamme fremder Ideen erweckt werden. So entsteht eine Erziehung, d. h. eine im Menschen veranlaßte Reihe von Thätigkeiten, die aber nur darauf abzielt, der Kraft

selbst, woraus sie entstehen, eine gewisse Richtung zu geben.

Wenden wir nun diese allgemeinen Spekulationen auf die ethischen Tugenden insbesondre, d. h. auf die, welche mit Beherrschung des vernunftlosen Theils der Seele, und überhaupt mit dem äußern und sinnlichen Leben des Menschen zu thun haben, an: so erkennen wir allerdings, daß keine Gewöhnung das Princip dieser Tugenden hervorbringen, daß sie aber dasselbe verstärken und eigentlich herrschend machen könne; indem sie Handlungen, die demselben gemäß sind, auch ohne daß sie unmittelbar daraus entstehen, veranlaßt; dadurch aber den Menschen in den Stand setzt, den Unterschied der beyden Zustände, dessen, wo er in Ausübung der Tugend beschäftigt ist, und dessen, wo er auf eine entgegengesetzte Art handelt, gewahr zu werden, und den wahren und natürlichen Vorzug, der in dem ersten liegt, einzusehn. Trüge die Ausübung des Guten, auch wenn sie noch Werk eines fremden Willens und mitgetheilter Ideen ist, nicht dazu bey, dem Menschen mehr Liebe zur Tugend einzuflößen, und also das Princip derselben zu verstärken: so müßte in der That der Werth, welchen wir der Sittlichkeit zuschreiben, nicht vorhanden seyn.

Hierzu kommt dann allerdings noch, daß, bey der Vollbringung guter Handlungen, Hindernisse vorkommen, die nicht von Gesinnungen, sondern von Ungeschicklichkeiten herrühren; die durch Uebung geradezu gehoben werden, so wie die, welche aus der Unbeweglichkeit der Gliedmaßen entstehen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Allgemeine Definition tugendhafter Handlungen: „es sind Handlungen, die nach dem Ausspruche einer richtigen Vernunft geschehen. Besondre Bestimmung, was dieser Ausspruch der Vernunft sey; — sie setzt ein bestimmtes Maß jeder Handlung zwischen zwey unbestimmten Extremen fest.

Da nun unsre gegenwärtige Untersuchung nicht, wie andre Theile der Philosophie, bloß zur Absicht hat, den Gegenstand derselben kennen zu lernen: (denn nicht deßwegen studieren wir Moral, damit wir wissen wollen, was Tugend sey, sondern damit wir sie ausüben; und ohne diesen Zweck wäre jene Kenntniß sehr unbedeutend:) so müssen wir vor allen Dingen die Natur der Handlungen, und was sie zu tugendhaften Handlungen macht, untersuchen. Sie sind der Grund, und die Tugenden, als Fertigkeiten zu solchen Handlungen, sind das darauf Gegründete. Von den Handlungen und deren Beschaffenheiten hängt es ab, von welcher Art die Fertigkeiten des Gemüths seyn sollen, die daraus herrühren.

Die erste und allgemeinste Regel für alle menschlichen Handlungen ist, daß sie dem Gesetze der Vernunft und zwar einer richtigen Vernunft, gemäß seyn müssen.

Was richtige oder gesunde Vernunft sey, — und wie sie sich zu den verschiedenen Classen der Tugenden verhalte, davon wird unten geredet werden. Hier will ich nur die Erinnerung voranschicken, daß alle die Wissenschaften, welche praktische Gegenstände betreffen und die Ausübung zur Absicht haben, mehr eine populäre, als eine schulgerechte Behandlung verlangen; und daß sie mehr den bloßen Umriß ihres Gegenstandes zeichnen, als ihn bis auf den kleinsten Zug ausmahlen müssen.

Ich habe schon oben, in einem der ersten Kapitel gesagt, daß in der Philosophie überhaupt die Art der Untersuchung und Behandlung der Materien nach der Beschaffenheit des Stoffs verschieden seyn müsse. Alles, was sich auf die menschlichen Handlungen bezieht, und wobey N u t z e n oder S c h a d e n in Betrachtung kömmt, ist von wandelbarer und veränderlicher Natur. So läßt sich, was gesund oder ungesund sey, weder mit absoluter Gewißheit, noch mit absoluter Allgemein-

heit sagen. — Wenn nun dieß schon von der ganzen Gattung wahr ist: wie viel weniger werden die speciellen und mehr konkreten Gegenstände, welche unter derselben stehen, einer völligen Ergründung, und einer demonstrativen Gewißheit fähig seyn? — Diese können weder durch Kunst-Regeln zum voraus sicher bestimmt, noch unter irgend eine Theorie dergestalt gebracht werden, daß man sie darnach ohne weiteres beurtheilen könnte: sondern jeder, welcher in den Fall kommt, damit zu thun zu haben, muß, so wie es der Arzt, und der Seemann macht, den speciellen Fall, in dem er sich befindet, jedesmahl von neuem untersuchen, und auf der Stelle nach eignem Urtheile entscheiden, was nach den Umständen zu thun sey.

Ob nun gleich jeder Mensch auf diese Weise, in jedem einzelnen Falle selbst, beurtheilen muß, was recht und was gut sey: so kann doch dieser Beurtheilung durch eine gute Theorie der Moral vorgearbeitet werden. Und das ist es, was der Philosoph thun soll.

Die erste Bemerkung, welche ich mache, ist, daß alles Sittliche, seiner Natur nach, auf zwiefache Weise verdorben wer-

den kann, durch Uebermaß und durch Mangel.

Da das Moralische — Tugend und Laster — etwas unsichtbares und geistiges ist: so kann es nicht besser aufgeklärt werden, als wenn man es mit analogen sichtbaren und körperlichen Sachen, dergleichen Gesundheit und Stärke sind, vergleicht. — Nun sehen wir, daß diese in der That durch die genannten Extreme gleich viel leiden. Uebertriebne, zu häufige oder zu ermüdende Leibesübungen schwächen den Körper: und so schwächt ihn auch der Mangel aller Leibesübungen. Zu viel und zu wenig Nahrung zu sich zu nehmen, verdirbt auf gleiche Weise die Gesundheit. Hingegen mäßige und dem Körper angemessene Bewegungen stärken: und eben solche Nahrungsmittel befördern Zeugung, Wachsthum und Gesundheit des Körpers.

Auf gleiche Weise nun verhält es sich mit der Tapferkeit, mit der Mäßigung und mit allen andern Tugenden.

Der, welcher vor allen Gefahren läuft, und nie etwas Unangenehmes aushalten will, wird ein feiger Mensch. Der, welcher ohne Ueberlegung und ohne Wahl

auf alles losgeht, und sich in Gefahren, zu denen er nicht berufen ist, stürzt, ist nicht tapfer, sondern tollkühn. — Der, welcher sich gar kein sinnliches Vergnügen abschlagen kann, und alle die genießt, welche in seiner Gewalt sind, ist ein Wollüstling. Der, welcher den Genuß aller verschmäht, ist ein unempfindlicher, geschmackloser Mensch. — Beyde Tugenden also, die Mäßigung und die Tapferkeit, gehn auf gleiche Weise verlohren, oder verändern vielmehr ihre Natur und ihre Vollkommenheit, wenn dessen zu viel, und wenn dessen zu wenig geschieht, was unter den Begriff einer jeden gehört. Der Punkt aber, welcher zwischen beyden Extremen in der Mitte liegt, ist zugleich der, wo jede dieser Tugenden ihr Wesen unverletzt erhält.

Die Vergleichung der Tugend mit Gesundheit und Stärke erläutert noch einen andern meiner obigen Sätze: den nähmlich, daß die Tugend, als Eigenschaft der Seele, von den tugendhaften Handlungen und ihrer Wiederhohlung abhängt; und umgekehrt die tugendhaften Handlungen durch die Tugend erst möglich werden; — daß mit einem Worte, hier die Ursachen

des Entstehens, des Wachsens und des Verderbnisses der Sache, in einer andern Rücksicht, Wirkungen derselben sind. So nähmlich wird der Mensch stark, der viele Nahrungsmittel zu sich nimmt, und viele schwere Arbeit thut. Aber der starke Mensch ist auch gerade der, welcher am meisten essen und am meisten arbeiten kann. — Auf gleiche Weise werden wir keusch und nüchtern, indem wir uns oft der Vergnügungen der Tafel und der Wollust enthalten. Aber wenn wir jene Eigenschaften erlangt haben: dann sind wir auch am besten im Stande, dem Reize des Vergnügens zu widerstehen. Die Tapferkeit ist in gleichem Falle. Dadurch werden wir tapfer, daß wir uns in Gefahren furchtlos zu seyn, und dieselben auszuhalten gewöhnen: aber wenn wir tapfer geworden sind, so ist es uns auch viel leichter, einzelnen Gefahren entgegen zu gehn.

Erläuterungen
zum zweyten Kapitel.

Hier kommt Aristoteles zum ersten Mahle mit seiner Theorie von der μεσότης, der goldnen Mittelstraße, zum Vorschein, die er als das vornehmste, ob wohl subordinirte, Princip der ethischen Tugend, und woraus sie sich am leichtesten herleiten lasse, ansieht.

Da ich in der vorausgeschickten Abhandlung Gelegenheit gehabt habe, die Wahrheit dieses Systems, und in wie fern es genugthuend und hinreichend ist, zu untersuchen: so gebe ich hier nur eine allgemeine Uebersicht von der Folge der Aristotelischen Ideen, und von den ersten Gründen und Einwürfen, die für und gegen dieselben sich dem Gemüthe darbiethen.

Das Wesen der Tugend liegt in der Uebereinstimmung mit den Aussprüchen der richtig urtheilenden Vernunft ὀρθȣ̃ λόγȣ. Aristoteles setzt, dünkt mich, diese Einschränkung nicht ohne Ursache hinzu, da es in dem Wesen der menschlichen Vernunft nicht mehr, als in dem Wesen jeder andern menschlichen Fähigkeit, liegt, in ihren Operationen fehlerfrey zu seyn.

Aber welches diese Vorschriften sind, was für Handlungen die Vernunft gebiethet: das ist es ei-

gentlich, was der Moralist sagen soll, und der zur Tugend Entschlossene wissen will.

Im allgemeinen gesteht Aristoteles, daß die Beantwortung dieser Frage nicht eigentlich für eine Wissenschaft gehöre, die lauter allgemeine Sätze enthält; daß sie das Werk der geübten Urtheilskraft und in jedem einzelnen Falle, nach der Veränderung des kleinsten Verhältnisses, verschieden sey.

Aber etwas gemeinschaftliches kann doch in allen Fällen aufgefunden werden: und das ist die Bestimmung des Maßes, die von den Verhältnissen des Handelnden mit dem Objekte und mit den Umständen, und also von allem, was bey einer Handlung in Betrachtung kommt, abhängt. Dieses Maß im voraus genau zu bestimmen, ist unmöglich: aber die Vergleichung der freyen Handlungen mit den Verrichtungen und Veränderungen des Körpers zeigt wenigstens deutlich, was der Philosoph unter dieser Mitte und unter den Extremen verstehe; und daß jene wirklich der menschlichen Natur wohlthätig und angemessen, diese verderblich und unschicklich für sie sind. In Kälte und Wärme, bey Bewegung und Ruhe, im Genusse der Nahrungsmittel u. s. w. giebt es ein Zuviel und ein Zuwenig, wovon das eine wie das andere der Gesundheit schadet, und einen Punkt gehöriger Sätti-

zung, welcher dieselbe erhält. Auf gleiche Weise wird man bey allen Handlungen des Menschen diese drey Sachen, Defekt, Uebermaß und ein glücklich zwischen beyden getroffenes Maß finden; und man wird erkennen, daß die vernünftigen Endzwecke jener Handlungen nicht anders erreicht, noch mit dem Wohlseyn des ganzen Zustandes vereiniget werden können, als wenn man jenes Maß entdeckt und beobachtet.

Was Wahrheit für die Theorie ist, das ist Schicklichkeit für die Praxis: beyde machen das Vernünftige aus; — und dieser Ausspruch der Vernunft, das Maß der Handlungen in die Schranken einzuschließen, in welche die Natur des Menschen selbst, und die Natur aller ihn umgebenden Dinge eingeschlossen ist: ist, wie es scheint, der einzige allgemeine Ausspruch, den sie, ehe die Gelegenheit zu Handlungen kommt, über die moralische Vollkommenheit derselben thun kann.

Der Mensch nähmlich ist ein eingeschränktes Wesen: er ist es in dem Raume, den er einnimmt, in der Dauer seines Lebens, in allen seinen Kräften und Fähigkeiten. Selbst innerhalb der Periode des Lebens gehen stete Abwechselungen von Abspannung und Anstrengung, von Schlaf und Wachen vor. Allenthalben kann jeder Mensch nur einen gewissen Grad, eine gewisse Größe er-

reichen: und die Verringerung und Verkleinerung ist davon die unmittelbare Folge.

Nach dieser Beschaffenheit der Natur, sagt die Vernunft, müssen sich die freyen Handlungen richten; sie müssen übereinstimmend seyn mit dem Maße, welches durch die Constitution des Körpers, den Charakter und die Anlagen des Geistes, und endlich seine äußern Hülfsmittel bestimmt wird.

Bis hieher ist die Reihe der Schlüsse ohne Lücken, und das Resultat einleuchtend: es ist eine Art, wie Handlungen mit der Vernunft übereinstimmen können, die darin besteht, daß sie schicklich sind, d. h. daß sie ein bestimmtes Maß haben. Wo aber ein bestimmtes Maß ist: da giebt es ein Zuviel und ein Zuwenig; und oft läßt sich kein anderer Probier-Stein für jenes richtige Maß finden, als die Vergleichung mit den fehlerhaften Extremen.

Aber ist dieß immer der Fall? Ist nichts vernünftig, als was schicklich ist? — Giebt es nicht noch eine andre Beschaffenheit der Handlungen, nach welcher man sie gut nennt; welche die Vernunft auch gebiethet? und gehen sie nicht nach dieser ins Unendliche, sind gleichsam ohne Maß und Ziel, und hängen mit der nie aufhörenden Perfektibilität des Menschen zusammen: so wie das medium, oder die schickliche Mittelmäßigkeit

durch den bis jetzt erreichten Grad der Vollkommenheit bestimmt wird? Ist es möglich, sich zu viele Einsichten zu erwerben, so wie man zu viel essen kann; — oder durch Wort und That zu viel wohlzuthun, so wie man zu viel von seinem Vermögen ausgeben kann?

Diese Einwürfe werden sich am besten beurtheilen lassen, wenn Aristoteles seine Beweise für seine Theorie mehr entwickeln wird. Was die folgenden Erläuterungen über diese Einwürfe nicht enthalten, wird der Leser in der, diesem Bande vorgesetzten, Abhandlung finden.

Drittes Capitel.

Inhalt. Die Tugend hat es hauptsächlich mit sinnlicher Lust oder Unlust zu thun.

Ein Zeichen, ob aus der oft wiederhohlten Handlung wirklich eine Fertigkeit erwachsen sey, oder nicht; ist, wenn die Ausübung mit Vergnügen begleitet ist, oder Unlust verursacht. — Denn nur der, welcher, wenn er sich einer körperlichen Lust enthält, selbst an dieser Enthaltung ein Wohlgefallen findet, ist der wahrhaft Mäßige; der aber, welcher unwillig ist, so oft er sich enthalten muß, ist gerade der Wollüstling. Der, welcher in einer gefährlichen Lage aushält, und sich selbst darüber freut, oder wenigstens nicht betrübt; das ist der Tapfere: aber wer zwar aushält, aber dieß mit Schmerz und Trostlosigkeit thut, der ist feige.

Es ist auch natürlich, daß die Freude oder die Betrübniß über unsre eignen Handlungen ein Kennzeichen unsers moralischen Charakters abgiebt; da es überhaupt das Geschäft der sittlichen Tugend ist, die Gegenstände von Schmerz und

Vergnügen zu bestimmen. Wenn wir Böses thun: so ist es das Vergnügen, das uns dazu verleitet. Und wenn wir das Gute unterlassen: so ist es der Schmerz, der uns davon abhält.

Daher sagt Plato mit Recht, daß, um den Menschen tugendhaft zu machen, es darauf ankomme, ihn von Jugend auf zu gewöhnen, daß er sich über das freue, worüber er sich freuen soll; und sich über das betrübe, worüber es gut ist, daß er sich betrübe. Und eben hierin liegt der Unterschied zwischen einer schlechten und einer guten Erziehung.

Noch mehr: alle Tugenden haben entweder mit thätigen oder mit leidenden Veränderungen des Menschen zu thun. Auf jede solche Veränderung unsers Selbst aber folgt eine Lust, oder eine Unlust. Und also muß die Tugend auch auf diese einen Einfluß haben.

Einen neuen Beweis hiervon geben die Strafen, und die Ursachen, warum dieselben denen, die gefehlt haben, aufgelegt werden. Sie sind nähmlich in Ansehung der Tugend, was die Arzneyen in Absicht der Gesundheit sind. — Aber die Kur eines körperlichen Uebels geschieht

gemeiniglich durch sein Entgegengesetztes. Sollen nun Strafen, welche Schmerzen sind, etwas der fehlerhaften Disposition des Gemüths, die sie zu verbessern bestimmt sind, entgegengesetztes seyn: so muß diese Disposition selbst in einer gewissen Art, Lust oder Unlust zu empfinden, bestehen. Und also muß auch die Tugend die Anordnung der angenehmen und der unangenehmen Empfindungen zu ihrem Gegenstande haben.

Ferner, ich habe schon oben gesagt: daß dasjenige, wodurch eine jegliche Fertigkeit der Seele wächst oder abnimmt, auch dasjenige ist, was die Natur dieser Fertigkeit bestimmt, und den Gegenstand, woran sie sich äußert, ausmacht. Nun wird aber der moralische Charakter vornehmlich verschlimmert, durch die schlechten und unerlaubten Vergnügungen, welche der Mensch genießt, oder durch die pflichtmäßigen Beschwerden und Schmerzen, denen er sich entzieht; indem er Lust sucht und Unlust flieht, entweder an den Gegenständen, an welchen er keines von beyden thun sollte, oder zu der Zeit, oder auf die Weise, und unter den Bestimmungen, wenn und wie der Genuß des einen,

und die Vermeidung des andern unschicklich ist. Daher definiren auch einige die Tugend, daß sie die Ruhe des Gemüths, und die Freyheit von denjenigen Leidenschaften sey, die aus den Eindrücken der Lust und Unlust entstehen. Diese Definition ist zwar nicht richtig. Denn nicht darin besteht die Tugend, gegen Vergnügen und Schmerz gleichgültig zu seyn, und jenem zu entsagen, diesen zu übernehmen: sondern nur darin, das eine und das andere am rechten Orte, zur rechten Zeit, auf die rechte Weise, — und nach allen andern Bestimmungen der Schicklichkeit, welche hierbey Einfluß haben, zu thun. Aber sie zeigt doch, was für ein Begriff von Tugend dabey zum Grunde liege: nähmlich der, daß sie mit den Begierden nach Lust und dem Abscheu vor Schmerz zu kämpfen habe.

Man kann daher eine andre Definition der Tugend davon abstrahiren, welche richtiger ist: daß sie nähmlich die Fertigkeit sey, jedes Mahl das möglich Beste zu thun; gegründet auf die Beherrschung der Empfindungen und Begierden, welche von Lust und Unlust erregt werden.

Auch aus folgendem läßt sich eben diese Wahrheit ableiten. Es giebt nähmlich drey Sachen, welche uns zur Wahl eines Gegenstandes bestimmen, Schönheit, Nutzen und Vergnügen: und drey entgegengesetzte, um derentwillen wir ihn verwerfen, Häßlichkeit, Schaden und Schmerz. Die Tugend ist die Richtigkeit der Handlungsweise in allen diesen Rücksichten: und das Laster ist die Abweichung von der Richtigkeit derselben. Weil aber der Bewegungsgrund des Vergnügens sich allen übrigen Bestimmungsgründen der Wahl mit beymischt, — indem auch das Schöne und das Nützliche uns zugleich angenehm scheint: so muß auch die Tugend ganz vorzüglich jene Richtigkeit des Verfahrens, in Absicht des Vergnügens, zum Augenmerke haben. Die Begierde nach Lust nnd die Furcht vor dem Schmerz wächst mit uns groß; und es ist also schwer, eine Leidenschaft, die durchs ganze Leben sich so tief in die Seele eingewurzelt hat, zu beherrschen, oder von sich abzuweisen. Wir sind auch gewohnt, (der eine Mensch mehr, der andre weniger,) alle Handlungen nach dem Maßstabe zu schätzen, als sie uns Vergnügen oder Un=

lust gewähren. Das Geschäft des Moralisten wird also nothwendig fast ganz hierauf gerichtet seyn müssen; denn auf nichts wird es bey unsern Handlungen mehr ankommen, als auf die lautere oder unlautere Quelle unsrer Freuden, oder unsers Betrübnisses.

Ferner, Heraklit sagt: es sey schwerer, die Begierde nach Lust, als den Zorn, zu bekämpfen. Jede Kunst und so auch jede Tugend, beschäftigt sich aber immer mit dem, was in ihrem Gegenstande das Schwerste ist. Denn nur dann ist ein Kunstwerk vortrefflich, wenn es in seinem schwersten Theile die Vollkommenheit erreicht. Also auch hiernach würde die Tugend und die Wissenschaft, welche sie lehrt, hauptsächlich mit Vergnügen und Schmerz zu thun haben. Der, welcher sich gegen beyde beträgt, wie er soll, ist der sittlich Gute; der das Gegentheil thut, ist der böse Mann.

Dieß also ist der Inhalt der vorhergehenden Betrachtung. Erstlich, die Tugend hat es hauptsächlich mit Lust und Unlust zu thun. Zweytens, durch eben die Sachen, aus welchen sie entsteht, kann sie auch vermehrt werden, oder verlohren

gehn; nachdem dieselben mehrere Mahle auf eine mit ihr übereinstimmende, oder ihr widersprechende Weise geschehen. Drittens, die Ursachen, woraus die Tugend entsteht, sind auch die Gegenstände, gegen welche sie ihre Wirksamkeit äußert.

Erläuterungen

zum dritten Kapitel.

Da also alle ethischen Tugenden, nach dem Aristoteles, sich auf die Tugend der Mäßigung, oder auf die Beobachtung des, dem Handelnden, den Gegenständen und den Umständen angemessenen, Maßes jeder Handlung zurückbringen lassen: so ist es sehr übereinstimmend mit seinem Systeme, daß, da die Tugend der Mäßigung, nach allen Systemen, vornehmlich auf die sinnlichen Leidenschaften oder Begierden geht, die aus Lust und Unlust entspringen, — wovon jene die leidentlich empfangnen Eindrücke, diese die dadurch entstandnen Bestrebungen sind, — die Tugend überhaupt vornehmlich mit sinnlicher Lust und Unlust

und deren vernünftigen Anordnungen zu thun habe.

Die Gründe, welche Aristoteles für seine Behauptung aufstellt, bedürfen keiner Erläuterung. Drey davon sind vorzüglich einleuchtend.

Erstlich: daß nach der Erfahrung, so wie die Gesundheit des Körpers, so die Gesundheit der Seele, welche den sittlichen Charakter ausmacht, durch nichts so leicht verdorben wird, als durch den Mißbrauch der sinnlichen Lust. Die Gefräßigkeit, die Völlerey und die Wollust haben mehr Menschen krank und lasterhaft gemacht, als alle andern Ursachen des körperlichen, sittlichen oder geistigen Verderbnisses.

Zweytens: daß, da die Tugend in einer gewissen Bestimmung der Thätigkeiten besteht, sie hauptsächlich mit den Triebfedern zur Thätigkeit zu thun habe: das Angenehme oder das Vergnügen aber durchaus sich in alle Antriebe der Handlungen mische; welche man auf diese drey, das Nützliche, das Schöne und das eigentliche Vergnügen, zurückbringen könne.

Ferner drittens: daß Gesetzgeber und Erzieher kein anderes Mittel zur Bildung des Charakters ihrer Bürger und Jünglinge haben, als in ihnen Vergnügen bey sittlichen Handlungen und Unlust bey unsittlichen zu erwecken. Ein einziger ganz neuer Begriff kommt hier gelegentlich vor,

welcher in die ganze alte Moralphilosophie einen bedeutenden Einfluß äußert, und von dem es auffallend ist, daß die Geschichtschreiber der Philosophie davon so wenig Notiz genommen haben: das ist der Begriff von den zornartigen Leidenschaften und Begierden, im Gegensatze der begehrlichen; des θυμὸς, im Gegensatze von ἐπιθυμία. Die Alten theilten nähmlich die aus Eindrücken der Sinnlichkeit entstehenden oder vernunftlosen Triebe in zwey Classen, welche die Neuern nicht unterscheiden. Die eine, welche sie weit tiefer herabsetzen, geht auf den Genuß oder das Begehren der sinnlichen Lust; und ist ihnen durchaus thierisch: die andere, welche sie höher erheben, und zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gleichsam in die Mitte stellen, ist die, welche aus dem Abscheu gegen Unlust, besonders gegen erlittnes Unrecht, entsteht. Sie bezeichnen diese letztere mit einem Worte, welches bald Muth bald Unwillen bedeutet, für welches die Lateiner kein damit übereinstimmendes Wort haben, und welches die aus ihnen die Griechen kennenden Neuern mit dem Worte Z o r n oder z o r n a r t i g übersetzen; das aber im Griechischen von dem Worte, welches eigentlich Zorn bedeutet (ὀργὴ) sorgfältig unterschieden wird. Plato, in dessen Schriften wir zuerst diese Begriffe deutlich entwickelt finden, betrachtet den θυμὸς, das irascibile in der Seele, gewisser Maßen als eine Schutzwehr der Ver-

nunft, als eine Art von Waffen, welcher sich die Vernunft bedienen kann, um ihre Gesetze gegen die Angriffe der sinnlichen Last aufrecht zu erhalten. Auch Aristoteles, ob er gleich der Vernunft die Funktion aufträgt, den θυμὸς zu beherrschen und in Ordnung zu erhalten, behauptet doch, daß die Ueberwindung der sinnlichen Lust und der Begierden darnach weit schwerer sey, und die Sittlichkeit weit unmittelbarer angehe.

Woher kommt nun wohl dieser Vorzug, welcher einer Art vernunftloser Eindrücke und Bestrebungen vor der andern gegeben wird: zumahl, da das Uebermaß der Heftigkeit, welches die Quelle des Unsittlichen ist, sich bey den Ausbrüchen des Zorns noch weit mehr, als bey den Ausbrüchen der Lust, findet?

Ist der θυμὸς nichts anders, als die sinnliche Unlust, der sinnliche Abscheu; so wie ἐπιθυμία die sinnliche Lust und die sinnliche Begierde ist: was ist er besser, als diese? Oder wenn er Unlust über eine andre Art von Gegenständen, wenn er Unwillen über das Unrecht ist, — welches immer zugleich mit moralischem Uebel gemischt ist: warum giebt es nicht eben sowohl eine Lust, als eine Unlust dieser mittlern Art? Warum ist nicht auch ein sinnliches Wohlgefallen an dem, was Recht geschieht, — an dem Guten, was uns widerfährt, und wobey zugleich eine Pflicht aus-

geübt wird, möglich? — Diese Gattung von Lust und Unlust könnte alsdann als das moralische Gefühl angesehen werden, das durch die mehr selbstsüchtigen Eindrücke des uns wiederfahrnen Guten oder Bösen verstärkt würde.

Diese Fragen lassen sich völlig genugthuend nicht beantworten: denn jene Begriffe scheinen selbst nicht völlig aufs deutliche gebracht zu seyn. — Die scheinbarste Antwort ist: daß von der einen Seite, der Unterschied selbst offenbar genug ist. Es liegt in der thierischen Natur, sinnliche Lust und Unlust und die mit denselben verbundnen Begierden, wie z. B. den Hunger, die Brunst u. s. w. zu empfinden; aus denen dann auch, wenn sie aufs höchste steigen, Wuth entstehen kann. Aber kein Thier wird durch Beleidigungen, durch ein Uebel, das ihm widerfährt, und wobey ihm zugleich Unrecht geschieht, in Zorn gebracht. Diese besondere Art der Unlust liegt nur im Menschen. Sie ist aber doch nicht rein vernünftig: sie ist jener sinnlichen Wuth in vielen Punkten ähnlich. Von der andern Seite ist die besondre Art der Unlust und des Abscheues, die von empfangnen Beleidigungen herrührt, von dem bloß sinnlichen, von einem erlittenen Schmerz, weit deutlicher unterschieden, als die entgegenstehende Lust an einer von der Menschenliebe empfangnen Wohlthat, von

der Lust über das uns zu Theil gewordne Gut selbst, unterschieden ist.

Wie dem auch sey: die Sprache und die Denkart der Griechen macht hier auf eine feine Schattirung in den Empfindungen und Bewegungen der Seele, die nicht aus Begriffen entstehen, aufmerksam, welche von den Neuern übersehen wird.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Wie es möglich sey, gerechte oder tugendhafte Handlungen zu thun, ohne doch schon gerecht zu seyn: und wie also die Angewöhnung als ein Mittel zur Erlangung der Tugend angesehen werden könne.

Es entsteht hier eine neue Schwierigkeit. Wir sagten, daß die Gerechtigkeit, als Eigenschaft des Menschen, durch die Wiederhohlung vieler gerechten Handlungen, und die Tugend der Mäßigkeit aus vielen Handlungen der Mäßigung entstehe. Aber wie ist das möglich? Der, welcher gerechte und mäßige Handlungen thun soll, muß ja schon gerecht und mäßig seyn. Eben so wie derjenige Musiker oder Grammatiker seyn muß, welcher das zu thun oder hervorzubringen im Stande ist, was diese Künste erheischen.

Ich antworte: auch bey den Künsten selbst ist dieser Satz nicht richtig. Es kann jemand etwas grammatisch richtig schreiben, ohne selbst der Sprachkunst Meister zu seyn: es sey durch Zufall, es sey, weil ein Andrer ihm die Feder führt. Dann also erst wird es gewiß seyn, daß

er selbst Grammatiker ist, wenn nicht nur das, was er schreibt, den Regeln der Sprachlehre gemäß, sondern auch die Ursache, warum er so schrieb, in seiner eignen Kenntniß der Regeln gegründet ist. Zum andern: gesetzt auch, daß jene Bemerkung bey den Künsten richtig sey, so verhält es sich doch bey den Tugenden anders. Die Vollkommenheit, die man von den Kunstwerken fordert, liegt nur in ihnen selbst: es ist genug, wenn sie so und nicht anders beschaffen sind. Bey Werken der Tugend hingegen ist es nicht genug, wenn sie selbst bloß gewisse Beschaffenheiten, z. B. die der Gerechtigkeit oder der Mäßigkeit, haben: sondern auch der, welcher sie that, muß sie in dieser und in keiner andern Beschaffenheit des Gemüths vollbringen. Zuerst muß er sie thun mit dem Bewußtseyn dessen, was er thut; zum andern, mit Vorsatz, und zwar mit einem auf den Endzweck, sie zu vollbringen, gerichteten Vorsatze; drittens muß er sie mit gleichförmiger und unveränderlicher Gesinnung vollbringen. Alle diese Eigenschaften werden nicht mit in Betrachtung gezogen, wenn über die Ausübung oder den Besitz andrer Künste geurtheilt wird.

Nur das Wissen allein ist dazu nothwendig. Aber um tugendhaft zu seyn oder zu handeln, ist das bloße Wissen dessen, was Tugend sey, von weniger oder gar keiner Bedeutung: die andern berührten Punkte aber sind von keinem geringen, sondern vielmehr von einem durchgängigen Einflusse. Und diese Beschaffenheiten des handelnden Menschen nun sind es, welche aus der öftern Wiederhohlung tugendhafter Handlungen entstehen. Handlungen sind gerecht oder mäßig, wenn sie so beschaffen sind, wie ein gerechter oder mäßiger Mann sie thun würde: der gerechte und mäßige Mann aber ist nicht derjenige, der bloß solche Handlungen thut, sondern der sie auch mit solchen Gesinnungen thut, als die Natur der Gerechtigkeit und Mäßigung mit sich bringt.

Es läßt sich also der Satz sehr wohl vertheidigen, daß der Charakter des Tugendhaften aus Handlungen der Tugend entstehe: und daß man gerecht werde, indem man oft gerecht handelt, und mäßig, indem man sich oft mäßig beweiset. Ohne die Ausübung guter Handlungen aber wird nie jemand auch nur einen Anfang machen, gut zu werden.

Weit entfernt, diese Ausübung sich angelegen seyn zu lassen, nehmen die meisten Menschen zur bloßen Theorie ihre Zuflucht; und glauben, daß sie wirklich werden tugendhaft werden, wenn sie über die Tugend philosophiren. Ihnen würden Kranke ähnlich seyn, die ihren Aerzten sehr sorgfältig zuhören, aber deren Vorschriften nicht im mindesten befolgen. So wie nun diese, wenn sie keine andre Cur einschlagen, nie zur Gesundheit gelangen werden; so werden jene nie zur Gesundheit der Seele gelangen, wenn sie nicht auf eine andre Weise philosophiren lernen.

Erläuterungen

zum vierten Kapitel.

Aristoteles kommt auf eine der schon angezeigten Schwierigkeiten, welche seiner Behauptung, daß die Gerechtigkeit und überhaupt die Tugend, als Eigenschaft, als Charakter des Menschen, nur die Folge der in vielen einzelnen Handlun-

gen ausgeübten Tugend und Gerechtigkeit seyn könne, im Wege stehen. Er sucht noch nicht die erste Quelle dieser Schwierigkeit in der Lehre von der Freyheit des Willens auf: aber er berührt, besonders durch die Vergleichung der Tugend mit der Kunst, zwey nicht unerhebliche Punkte, welche die Natur der Tugend selbst mehr ins Licht setzen.

„Der Mensch soll," dieß ist das Wesentliche jener Schwierigkeiten, „gerechte und tugendhafte Handlungen thun, um gerecht und tugendhaft zu werden. Aber kann er das, wenn er nicht schon gerecht und tugendhaft ist?"

Aristoteles antwortet. 1) Es ist falsch, daß man nicht Handlungen, welche gewöhnlicher Weise aus einer gewissen Fertigkeit entstehen, und den Regeln derselben gemäß sind, thun kann, ohne selbst diese Fertigkeit zu besitzen, und eine dieser Regelmäßigkeit entsprechende Einsicht und Charakter zu haben. 2) Es ist ein Irrthum, die Tugend mit andern Fertigkeiten des Geistes in eine Classe zu setzen: und es kann von jener also wahr seyn, was sich bey diesen nie findet.

Zuerst, die Beschaffenheiten der Handlungen und Werke des Menschen, — ob sie z. B. schön, zweckmäßig, oder nützlich sind, können die Folge äußerer, zufälliger und veränderlicher Ursachen seyn: die Fertigkeit ist eine im Menschen selbst lie-

gende, seinem Wesen eigne und beständige Ursache solcher Beschaffenheiten. — Die, welche die Geschichte der Künste studieren, wissen, daß allerdings, jener Schwierigkeit zum Trotze, das einzelne Werk vor der Fertigkeit oder der Kunst vorangegangen ist; daß es schon Häuser, Gesang und Poesie gegeben hat, ehe man etwas von Leuten, die Baumeister, Tonkünstler und Dichter sind, wußte.

Es sind nähmlich drey Ursachen, welche die Handlungen und Werke des Menschen modeln; — die Natur, die Umstände und der Vorsatz: die Fertigkeit aber setzt Vorsatz voraus. Es ist dem Menschen natürlich, vernünftig zu denken, und er gelangt dazu von selbst, ohne Vorsatz, ohne Bestreben, ohne Uebung; aber in diesem Falle ist er noch nicht Philosoph. Es war durchaus zufällig, daß diejenigen Stoffe, welche das Glas erzeugten, von Reisenden zusammengebracht und mit einander verschmolzen wurden: aber aus dieser zufälligen Handlung entstand in der Folge, ein Vorsatz, eine Geschicklichkeit und eine Kunst. — Es muß hingegen Voraussehung, und Absicht seyn, daß ein Mahler die Gestalt eines Menschen, eines Thieres, oder eines Baums, durch Linien und Farben darstellt; und so muß es auch der Vorsatz des tugendhaften Mannes seyn, welcher seinen Handlungen den sittlichen Charakter giebt.

Nun ist es möglich, und es ist sogar der allgemeine Gang der Cultur: daß der Vorsatz durch die Natur und durch den Zufall hervorgebracht wird; und daß der Mensch durch das, was er von selbst, ohne es zu wissen und zu wollen, Gutes, Schönes und Zweckmäßiges macht, oder durch das, auf dessen Hervorbringung er von ohngefähr und durch die Umstände gerathen ist, zu der Kenntniß des Schönen und Guten, zum Vorsatze es zu suchen, und zur Geschicklichkeit, es hervorzubringen, gelangt.

Zweytens ist aber zwischen Tugend und den übrigen Fertigkeiten noch ein so großer Unterschied, daß von jener wahr seyn kann, was sich bey diesen nie findet. — Da es bey den übrigen nur auf die Geschicklichkeit, bey der Tugend auf den Willen; bey jenen nur auf die Beschaffenheit des Effekts, bey dieser aber auf die Beschaffenheit der Ursache selbst ankommt: so kann bey dieser noch weit mehr, als bey jenen, Handlung und Fertigkeit getrennt seyn. Es ist noch weit eher möglich, daß derjenige nicht gerecht, nicht wohlthätig, nicht mäßig sey, welcher in einzelnen Fällen das Recht beobachtet, Nothleidenden beysteht, und die strengste Diät hält; als daß jemand ein ähnliches Bildniß eines Menschen verfertigen könne, der nicht wirklich in die Kunst der Mahlerey eingeweiht

ist. — Drey Umstände sind es vorzüglich, welche Aristoteles, als der Tugend eigenthümlich und als Ursachen angiebt, um derentwillen sie noch nicht immer vorauszusetzen ist, wo sich ein ihr gemäßes Betragen findet; warum sie aber durch ein solches Betragen selbst, wenn es fortgesetzt wird, entsteht. 1) Man muß aus Vorsatz und freywillig tugendhaft handeln, dahingegen man gezwungen und wider Willen die Tonkunst oder die Mahlerey ausüben kann. 2) Der Mensch muß bestimmte Ideen gegenwärtig, und eine bestimmte Disposition in den Empfindungen und Neigungen, indem er handelt, haben; wenn diese Handlungen den Nahmen der Tugend verdienen sollen. Der Wohlthätige muß, indem er eine Gutthat erzeigt, etwas bey sich gegen den Empfänger der Wohlthat empfinden, das Liebe heißt; — er muß auf eine gewisse Weise gegen ihn gesinnt seyn; — er muß ihn hochachten. — Bey der Ausübung einer Kunst kommt es, außer dem Genie und der Uebung, auf die ganze übrige Beschaffenheit des Geistes und Herzens nicht an. Ebendeßwegen ist die Tugend 3) eine immerwährende Disposition des Menschen, weil sie eine immerwährende Thätigkeit ist; sie ist mit seiner Natur verwebt; sie ist das Leben selbst, und das ganze Leben, auf eine gewisse Weise und nach gewissen Grundsätzen geführt. Die Kunst

ist eine vorübergehende Aeußerung von Kraft und Kenntnissen, die zwar mehr oder weniger dauerhaft seyn können; die aber nothwendig unterbrochen sind, und die auch bey den längsten Unterbrechungen immer ihre Natur und ihr Wesen behalten.

So wie aber, um dieser Ursachen willen, die Tugend noch nicht im Menschen vorhanden seyn darf, weil er tugendhafte Handlungen ausübt; so wird sie doch, um eben dieser Ursachen willen, durch tugendhafte Handlungen veranlaßt, befördert und gestärkt. Durch die Ausübung des Rechts lernt der Mensch die Regeln und Principien der Gerechtigkeit kennen: und durch Ausübung der Wohlthätigkeit erfährt er, was Empfindungen des Wohlwollens, der Güte, der mitleidigen Theilnehmung sagen wollen. So lernte, in der Fabel des Herrn von Nicolay, der misanthropische Engländer, der zum Flusse gieng, um sich aus Ueberdrusse des Lebens zu ersäufen, das mit dem Wohlthun verbundne Vergnügen erst durch die Wohlthat kennen, die er der unglücklichen Familie erwies, deren Hausvater mit ihm den gleichen Vorsatz hatte. Außer den Ideen und Principien zur Tugend, welche der Mensch am besten aus der Vollbringung mehrerer einzelnen guten Handlungen, — theils durch die Wahrnehmung dessen, was dabey in ihm selbst vorgeht, theils durch

die Beobachtung dessen, was daraus bey andern erfolgt, — kennen lernt: wird auch die Neigung zur Tugend, die ihr günstige Gemüthsstimmung und der Vorsatz, durch die einzelnen ihr gemäßen Handlungen hervorgebracht. Theils wird das Gemüth unmittelbar dazu vorbereitet, und bekommt, ohne einen äußern Zweck zu bedürfen, eine Anlage dazu, deren Werth sich unmittelbar offenbart, und einen Zweck und Bewegungsgründe im Menschen selbst hervorbringt; theils wird es durch die Erfahrung von den Vorzügen und Vortheilen belehrt, welche die Tugend vor allen Zuständen des Menschen voraus hat. Wer, in Diät, Schlaf und Bewegung, der Gesundheit gemäß lebt, ohne den Vorsatz oder diätetische vernünftige Regeln zu haben, wird doch selbst, zur Mäßigkeit und zu der Beförderung seiner Gesundheit, immer geschickter, und lernt auch den Werth der Gesundheit schätzen.

Diese Unterschiede zwischen tugendhaften Handlungen und Tugend laufen also endlich auf die sehr gegründete Unterscheidung zwischen Legalität und Sittlichkeit der Handlungen hinaus. Der Mensch kann dem Gesetze gemäß handeln: aber er hat deßhalb nicht das Gesetz in seine Maxime aufgenommen. Es ist indeß der erste und der

größte Schritt dazu, — wenn das Gesetz wirklich Ausspruch der Vernunft ist, — dasselbe endlich auch durch seine Vernunft sich vorzuschreiben; wenn man dasselbe lange, es sey durch Zwang, des Nutzens, oder des Vergnügens wegen, beobachtet hat.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Tugend ist nicht eine Leidenschaft, nicht ein Vermögen, sondern eine Fertigkeit des Geistes.

Nun folgt die Untersuchung einer andern Frage: „zu welcher Art der Eigenschaften der Seele die Tugend gehöre.“

Es lassen sich nähmlich drey Sachen in der Seele unterscheiden: Leidenschaften, Vermögen und Fertigkeiten. Welches von diesen dreyen ist nun die Tugend?

Unter Leidenschaften verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, aufbrausenden Muth, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleiden, kurz alle Veränderungen der Seele, auf welche Vergnügen oder Schmerz folgt. Unter Vermögen verstehe ich diejenigen Beschaffenheiten in uns, die den Grund der Möglichkeit jener Leidenschaften in sich enthalten; z. B. das, was es uns möglich macht, zu zürnen, betrübt zu seyn, oder Mitleiden zu haben. Unter Fertigkeiten endlich verstehe ich die richtige oder unrichtige Art und Weise, wie wir uns

gegen die Leidenschaften verhalten. Zum Beyspiel: in Absicht des Zorns verhalten wir uns übel, oder haben eine üble Fertigkeit, wenn wir mit zu großer Heftigkeit oder mit zu vieler Kälte und Gelassenheit zürnen; wir verhalten uns aber recht, oder haben eine gute Fertigkeit, wenn wir uns in der Mitte zwischen beyden zu erhalten wissen.

Zur ersten Gattung nun, zu den Leidenschaften, gehören gewiß weder die Tugend noch das Laster. Wenn wir jemanden einen rechtschaffenen Mann nennen, oder ihn als einen schlechten Menschen schildern; so sind es nicht vorübergehende Eindrücke, dergleichen die Leidenschaften sind, sondern daurende Eigenschaften, die wir ihm zuschreiben. Niemand wird deßwegen gelobt oder getadelt, weil er Leidenschaften hat. Nicht die Furcht an sich, nicht der Zorn an sich, sondern eine gewisse Art der Furcht, oder des Zorns wird gelobt oder getadelt. Tugenden und Laster hingegen sind die unmittelbaren Gegenstände des Lobes und Tadels.

Ferner, wir gerathen in Zorn oder in Furcht, ohne unsern Vorsatz: die Tugen=

den aber sind selbst Vorsätze, oder setzen doch nothwendig Vorsatz voraus.

Die Leidenschaften sind endlich Bewegungen der Seele, welche sie erschüttern und abwechselnd umändern: die Tugenden und Laster sind ruhige Zustände derselben, welche fortdauern.

Aus eben diesen Gründen zeigt sichs also auch, daß die Tugend nicht als Vermögen der Seele angesehen werden könne; denn die bloße Möglichkeit, gewisse Leidenschaften zu haben, macht niemahls, daß wir einen Menschen gut oder böse nennen, und ihn loben oder tadeln.

Ueber dieß ist es von Natur, daß wir gewisse Geistes-Vermögen haben; aber es ist nicht von Natur, daß wir tugendhaft oder lasterhaft sind.

Wenn nun die Tugenden weder zu den Leidenschaften, noch zu den Vermögen gehören; so bleibt nur übrig, daß sie Fertigkeiten seyn müssen.

So wäre also die Gattung der Seelenerscheinungen, zu welchen die Tugend gehört, ausgemacht.

Erläuterungen

zum fünften Kapitel.

Der Satz, daß die Tugend aus Uebung oder Wiederhohlung gleichförmiger Handlungen entstehe, setzt voraus, daß sie eine Fertigkeit sey. Dieß macht den Zusammenhang zwischen dem vorhergehenden und gegenwärtigen Kapitel aus. Es wird nähmlich gefragt, aus welchen Gründen bewiesen werde, daß die Tugend eine Fertigkeit sey: und dieß führt weiter auf die Untersuchung, was Fertigkeit selbst sey, und zu welcher Classe von Dingen sie gehöre.

Sie gehört augenscheinlich zu den Ursachen und Quellen der Handlungen, — und zwar gewisser Handlungen, derjenigen nähmlich, welche mit Leichtigkeit geschehen.

Welches sind nun die Quellen von Handlungen überhaupt in der Seele? Aristoteles unterscheidet sie mit richtigem Scharfblicke: und diese Eintheilung hat einen großen Einfluß auf seine ganze Philosophie.

Zuerst werden wir einen großen Unterschied gewahr, zwischen der Art von Thätigkeit, welche aus uns ursprünglich entsteht; und zwischen der, welche uns nur mitgetheilt ist. Bey der letztern müssen wir zuvor afficirt werden, ehe wir han-

deln können; — wir müssen zuerst Eindrücke von außen empfangen, ehe wir selbst auf die Dinge zurück wirken können. Zu dieser Art gehören alle aus sinnlichen Empfindungen entstehenden Kraftäußerungen der Seele: die wir daher mit Recht Leidenschaften, oder noch besser, nach dem Griechischen, gerade zu Leiden, (πάϑη), nennen. Bey der andern Art sind wir die ersten Urheber der Handlungen. Unbewegt von andern Dingen, bewegen wir durch die Seele den Körper, und durch diesen die Dinge außer uns. Dazu gehören die animalischen Triebe und die vernünftigen Bestrebungen. In diesen letztern, denen sittliche Freyheit zukommt, findet sich gleichsam das Ideal für diese Art. Die Selbstthätigkeit des Menschen ist bey denselben am größten: und ihre Unterordnung unter noch höhere Ursachen ist entweder gar nicht vorhanden, oder uns gänzlich verborgen.

Diese innere und eigenthümliche Quelle der Thätigkeit ist wieder von zweyerley Art. Sie ist entweder ganz ursprünglich und angebohren; und diese liegt in den Vermögen und Kräften der menschlichen Natur, wozu die Erkenntnißkraft und das Willensvermögen gehört: oder sie ist abgeleitet und erworben; und dazu gehören die Fertigkeiten, die der Mensch nicht mit auf die Welt bringt, die aber aus einer gewissen gleichförmigen Anwendung seiner natürlichen Kräfte mit der Zeit entstehn.

Aristoteles hat sehr richtig gesehen, daß wir alles, was wir thun, entweder aus Leidenschaft thun, wie wenn wir zürnen, uns freuen, u. s. w.; oder daß wir dabey bloß natürliche Kräfte brauchen, die sich von selbst in Thätigkeit setzen, wie wenn wir gehen oder die Hände bewegen; oder daß wir gewisse Fertigkeiten ausüben, wie wenn wir reden oder schreiben. Nur darin hat er wider die logische Genauigkeit gefehlt, daß er die Kraft und die Fertigkeit als zwey koordinirte Classen vorstellt, da sie doch einander untergeordnet sind: denn die Fertigkeit ist nur ein auf gewisse Weise modificirtes Vermögen.

Zu welcher von diesen drey Classen gehört nun die Tugend? Augenscheinlich nicht zu den Leidenschaften, weil sie mit denselben zu kämpfen hat, weil sie die Ursache f r e y e r Handlungen ist, und weil sie dem Menschen eigenthümlich zugehört. Eben so wenig zu den natürlichen Kräften; denn sie ist nicht angebohren, sie wird erst erworben, und sie fehlt vielen Menschen. Es bleibt also nur übrig, daß sie eine Fertigkeit sey.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Fernere Beweise, daß die Tugend in der Beobachtung des gehörigen Maßes oder eines Mittlern zwischen zwey Extremen bestehe.

Doch es ist nicht genug zu sagen, daß die Tugend eine Fertigkeit sey: es muß auch ausgemacht werden, welche Art von Fertigkeit sie sey.

Das ist ein Grundsatz: daß jede Tugend sowohl die Sache, welcher sie als Eigenschaft zugehört, als auch das Werk, welches sie vollbringt, vollkommener zu machen strebt. Z. E. die Tugend des Auges ist diejenige Eigenschaft, durch welche das Auge selbst ein vorzüglich gutes Auge, und zugleich das Werk desselben, das Sehen, befördert wird. Wenn wir von der Tugend eines Pferdes reden: so verstehen wir darunter etwas, wodurch das Pferd ein vorzüglich gutes Pferd, — und wodurch es zugleich fähig wird, zu laufen, seinen Reiter zu tragen, und den Angriff der Feinde auszuhalten.

Wenn sich dieses nun bey allen Sachen, die eine Tugend haben, so verhält:

so wird die Tugend des Menschen diejenige Fertigkeit seyn, die ihn zu einem vorzüglichen Menschen macht, und die zugleich Ursache ist, daß das, was er macht, vollkommen gut gemacht ist.

Was ist aber dieses, und auf welche Weise kann dieser doppelte Endzweck erreicht werden? Dieß haben wir zum Theil schon gesagt: es wird aber durch folgende Untersuchung über die Natur der Tugend nach klärer werden.

In jeder, sowohl zusammenhängenden als getheilten, Gräße, läßt sich ein Mehr und ein Weniger, ein Größeres und Kleineres, und eben so etwas Gleiches denken: und dieses Größere, Kleinere oder Gleiche heißt so, entweder an sich und in Ansehung der Sache selbst, oder in Beziehung auf uns.

Das Gleiche aber ist dasjenige, welches zwischen dem zu Großen und zu Kleinen in der Mitte steht. Nun sage ich: die Mitte, in Absicht des Gegenstandes selbst, ist der Punkt, der von den beyden äußersten Enden gleich weit absteht: und dieser ist für jeden Gegenstand nur ein einziger und immer derselbe.

Das Mittlere in Beziehung auf uns ist das, was für uns weder einen Ueberfluß hat, noch einen Mangel verursacht: dieses aber ist nicht für alle Menschen eines und dasselbe.

Wenn Zehen z. B. viel sind und Zwey wenig: so kann, in Absicht der Sache selbst, Sechs für das Mittlere angenommen werden; denn diese Zahl übersteigt die kleinere um eben so viel, als sie von der größern übertroffen wird. Sie ist nähmlich die mittlere Proportionalzahl, nach arithmetischem Verhältnisse.

Das aber, was zwischen jenen beyden Extremen, in Beziehung auf uns, das Mittlere sey, läßt sich nicht auf diese Weise beurtheilen. Denn gesetzt, es sey für jemanden viel, zehn Pfunde, — und wenig, zwey Pfunde Nahrungs-Mittel zu sich zu nehmen: so folgt daraus nicht, daß ihm sein Arzt oder sein Exercitien-Meister vorschreiben wird, sich mit sechs Pfunden zu sättigen. Denn auch dieses kann vielleicht dem, welcher die Speise zu sich nimmt, noch zu viel, oder zu wenig seyn. Für den Milon z. B. wird es wenig, für den, der die athletischen Uebungen erst anfängt, wird es viel seyn.

Mit dem, was beym Laufen oder Ringen zu viel, zu wenig, oder das Mittlere ist, verhält es sich auf gleiche Weise. Jeder, der einer Sache kundig ist, vermeidet das zu Viele und das zu Wenige, sucht das Mittlere und wählt es, wenn er es gefunden hat. Das Mittlere aber, das er sucht und wählt, ist nicht das Absolute des Gegenstandes, sondern das Relative in Beziehung auf uns.

Jede Wissenschaft und jede Kunst bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihre Werke, daß sie das rechte Maß oder das Mittlere kennt und beobachtet, und ihr Werk eben auf diesen Punkt hinführt: daher man auch von Sachen, die in ihrer Art vollkommen sind, zu sagen pflegt, daß es nicht möglich sey, ihnen etwas zuzusetzen, oder etwas von ihnen abzunehmen. Wodurch man also anzeigt, daß man glaube, das zu Viele und zu Wenige vernichte die Vollkommenheit und nur auf dem mittleren Punkte zwischen beyden finde sie Statt.

Wenn also, wie gesagt, die guten Künstler hiernach in ihren Arbeiten streben; und wenn die Tugend etwas Besseres und Vollkommneres, als die Kunst,

ist, (so wie die Kunst auch von der Natur übertroffen wird:) so wird auch die Tugend, so wie die Natur, sich die Beobachtung des gehörigen Maßes, oder des Mittleren, zum Ziele machen.

Es versteht sich, daß ich hier von der sittlichen Tugend rede. Diese hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun. In beyden giebt es ein zu viel und ein zu wenig und ein richtiges Maß, welches zwischen beyden in der Mitte liegt. Z. B. Furcht und Selbstvertrauen, Begierde und Abscheu, Zorn und Mitleiden, und überhaupt Lust und Schmerz können in zu großem und zu geringem Maße vorhanden seyn: und in beyden Fällen ist es nicht, wie es seyn soll. Wenn aber alle diese Gemüthsbewegungen vorhanden sind, zur gehörigen Zeit und bey den gebührenden Gegenständen; gerichtet gegen diejenigen Personen, hervorgebracht aus denjenigen Bewegungsgründen, und modificirt auf diejenige Art und Weise, wie es schicklich ist: dann beobachten sie das rechte Maß, oder stehen, mit andern Worten, in der Mitte; und dann sind sie auch gut und vollkommen, — welches zu bewirken, die Sache der Tugend ist.

Auf gleiche Weise giebt es in Absicht der Handlungen ein zu Viel, ein zu Wenig und ein Mittleres zwischen beyden.

Die Tugend aber hat es mit Leidenschaften und mit Handlungen zu thun. In beyden sündigt das Uebermaß, und der Mangel wird gleichfalls getadelt: das Mittlere aber, oder was das rechte Maß hat, wird allein gelobt und gelangt zum Ziele.

Beydes, gelobt werden und zum Ziele gelangen, ist die Sache der Tugend. Mit Recht also nimmt man an, daß die Tugend, in einem gewissen bestimmten und mittlern Maße jeder Sache bestehe; oder vielmehr, daß sie in der Fähigkeit und dem Bestreben bestehe, dieses Mittlere zu treffen.

Ferner: in jeder Sache kann man auf vielfältige Weise unrecht, aber nur auf eine einzige recht handeln. Denn, wie die Pythagoräer sich, ein wenig räthselhaft, ausdrücken, das Böse gehört zum Unendlichen und das Gute zum Begränzten. Deßwegen ist es auch so leicht, zu fehlen; und so schwer, recht zu thun. Denn es ist sehr leicht, bey dem Ziele vorbey, aber

sehr schwer, in das Ziel hinein zu treffen. Auch nach diesen Betrachtungen also, gehört alles durch Uebermaß oder Mangel Ausschweifende zum moralisch Bösen: und nur das rechte Maß, die Mitte zwischen beyden, macht die Tugend aus.

Gut nur auf eine Art, auf
tausend Arten schlecht

sagt der Dichter. *)

Erläuterungen

zum sechsten Kapitel.

Ein ganz fester Gang der Untersuchung und ein durchdachter Plan eines weitläuftigen Werks, wo alle Theile in einander eingreifen, nirgends Sprünge zum voraus geschehen, nirgends wieder zu dem, was man schon abgehandelt hatte, zurückgekommen wird, findet sich in keinem Werke der Alten. Ich kann nicht anders, als den Aus-

---

*) Ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί.

spruch eines großen Fürsten unsrer Zeit unterschreiben, der eine weitläuftige Gelehrsamkeit, obgleich nicht aus den Quellen geschöpft, mit tiefen Einsichten, die ihm sein eignes Nachdenken lieferte, besaß. Dieser sagte einst, als er einem jungen Gelehrten die Alten empfahl, und ihm die Uebersetzung eines derselben auftrug: daß sich in den Schriften der Alten, was die Sachen betrifft, schon alles vorfände, was der Wißbegierde eines vernünftigen Mannes werth wäre; daß ihnen aber nur die Methode fehlte, welche die Franzosen am ersten in ihre Untersuchungen und in ihre Schriften gebracht, und am glücklichsten mit der Freyheit des Genies verbunden hätten. Die Schriften dieser Nationen also, der Griechen, Römer und Franzosen, wären es hauptsächlich, welche von uns Deutschen studirt werden müßten, wenn wir unsere Sprache und unsre Litteratur erheben wollten. — Von den Alten ist dieser Ausspruch vollkommen wahr: und diese Moral des Aristoteles, welche unter ihnen beynahe das am meisten methodische Werk ist, wird dem Leser davon den Beweis geben. Von den Franzosen kann das, was der große König sagte, zweifelhafter scheinen. Die Methode ist ein Werk der Zeit; sie ist nicht durch das Genie, sondern durch Kunst und Fleiß hervorgebracht; sie setzt schon viel Kenntnisse voraus, weil man Materialien haben muß, um sie

ordnen zu können; sie setzt viele Debatten über die Gegenstände der Untersuchung voraus, in welchen die Schwächen und Lücken der Beweise von dem Scharfsinn und Ehrgeiz der Gegner aufgedeckt worden sind. Daher sind schon die Alexandriner, obgleich in allen andern Rücksichten unvollkommner, doch weit methodischer, als Plato und Aristoteles. In den Römischen Philosophen ist mehr Methode, als in den Griechischen. Kein so vollkommnes System der Moral, als die Pflichten des Cicero; obgleich dieser aus den Griechen alles geschöpft hat: kein so vollkommnes System der ganzen Philosophie, als der Dichter Lukrez; obgleich es bloß die griechischen Epikuräer sind, welche in ihm reden. Zu Byzanz wurde das Systematische in der Methode noch weiter getrieben; und vielleicht ist das erste Muster eines vollkommnen Systems das Lehrgebäude der orthodoxen Dogmatik, so wie sie bis in die mittleren Zeiten vervollkommnet worden ist. Man lernt auch aus der Geschichte dieser Dogmatik, wie diese Vervollkommnung der Methode zu Stande gebracht wurde. Man sieht, wie die Befestigung des Systems durch die Angriffe der Gegner regelmäßiger wird, und wie jede neue Ketzerey und jede neue Kirchenversammlung, welche die alte Lehre gegen dieselbe zu retten sucht, immer etwas in den Lücken und Ungleichheiten verbessert, welche in der

Zusammenfügung des alten Gewebes noch übrig geblieben waren. Die Scholastiker wendeten die strenge Ordnung der Dogmatik zuerst auf die Philosophie an. Und ob es ihnen gleich zu sehr an Stoff von Sachkenntnissen fehlte, um einen haltbaren und zum menschlichen Gebrauche tauglichen Zeug zu Stande zu bringen: so waren ihre Fäden doch wohl gesponnen und fest in einander verflochten.

Als endlich die Europäer auch die Sachkenntnisse aus den Alten, wo sie wirklich sehr vollständig, was die moralischen Wissenschaften betrifft, zu finden sind; und dann aus der Betrachtung des wirklichen Lebens und der Dinge selbst geschöpft hatten: so entstand die neuere Philosophie, und brachte den menschlichen Geist auf eine nie vorher anzutreffende Vollkommenheit seines Denkens. Aber in dieser Periode sind die Franzosen allerdings die ersten, welche diese strenge Regelmäßigkeit, mit Leichtigkeit und Anmuth verbunden, zu handhaben wissen. So wie der Gang ihrer Sprache vorzüglich regelmäßig ist: so scheint auch ihr Geist, bey aller seiner Flüchtigkeit, Ordnung zu lieben, weil er Deutlichkeit liebt, und durch Schwierigkeiten sehr leicht von dem ihm ertheilten Unterrichte abgeschreckt wird. Nichts macht aber das Lernen leichter, als eine gute Methode des Lehrers. Ich komme von dieser langen Ausschweifung zu unserm Kapitel zurück: in welchem nichts mehr von Fer-

tigkeiten und Uebungen gesagt, sondern ohne sichtbaren Zusammenhang, auf den Satz, daß die Tugend in der Mitte liege, zurückgegangen wird: und dieses wird auch jetzt noch unvollendet, künftigen entfernten Untersuchungen überlassen.

Aber die Untersuchung über diesen Gegenstand selbst ist gründlich und interessant. Sie zeigt das Band, das zwischen Vollkommenheit und glücklicher Mittelstraße oder der Mitte, (denn es ist schwer, ein unserm Ohre geläufiges und doch völlig schickliches Wort, für den Begriff des Aristotelischen Mediums zu finden,) vorhanden ist; und giebt uns dadurch zugleich Aufschlüsse über das Wesen und den Werth der Tugend, und über den Maßstab, wonach wir den Mittelweg, auf welchem die Tugend einhergeht, zu bestimmen haben.

Aristoteles giebt hier die Bedeutung des Wortes Tugend, nach Griechischem Sprachgebrauche, sehr genau an: und sie ist, wie ich schon gesagt habe, von weiterem Umfange, als die Bedeutung dieses Wortes nach dem unsrigen. Tugend, im Griechischen Sinne, ist Vollkommenheit überhaupt; nicht sittliche insbesondre. Jedes Ding hat seine eigne, — das Thier, wie der Mensch; der Körper, wie der Geist. Jedermann versteht, was diese Vollkommenheit sey; und erkennt, daß es eine in jedem Dinge, aber besonders in den orga-

nisirten, in den lebenden, und also in den agirenden gebe. Es ist leichter, die besondre Art der Vollkommenheit, welche dem Menschen durch Freyheit eigen ist, zu erklären, als diejenige Vollkommenheit, welche in den genannten Dingen überhaupt Statt findet: und eben deßwegen sind Philosophen auf die Ideen gerathen, daß es keine andre Vollkommenheit, als diese, gebe; und daß sie sich unter keine gemeinschaftliche Gattung, mit irgend einer Sache, die sonst unsre Aufmerksamkeit an sich zieht, oder unsre Begierde erweckt, bringen lasse. Aber das allgemeine Gefühl, der Gebrauch aller Sprachen, und die Aehnlichkeit der Eindrücke, welche die physischen und die sittlichen Vollkommenheiten bey uns erregen, sind dawider. Ein Punkt der Vereinigung wird dadurch gefunden, daß Vollkommenheit auf die Sache selbst und auf deren Kraftäußerungen zugleich gehe; daß sie besonders aus diesen erkannt, dieserwegen von uns geschätzt, und bey ihnen vorausgesetzt werde. Die sittliche Tugend wird aus tugendhaften Handlungen erkannt; der tugendhafte Charakter ist verborgen, und ist nur die causa occulta der tugendhaften Handlungen. Was wir von der Tugend oder Vollkommenheit der Sache in ihr selbst wahrnehmen, wird Schönheit genannt; so wie die Tugend der Kraftäußerungen allein, ohne Rücksicht auf den Urheber, Nutzen. Daher nennen

wir ein vollkommnes Pferd dasjenige, welches zugleich schön, und, wie Aristoteles sagt, zu allen Hauptgeschäften eines Pferdes, zum Tragen des Reiters, zum Aushalten im Kriege, geschickt ist: und daher wird auch die moralische Tugend, insofern sie im Menschen selbst liegt und dessen verborgnen Charakter bestimmt, sehr philosophisch, im Griechischen das Schöne, τὸ καλὸν, genannt. Dieses Wort gilt sogar bey ihren Philosophen dem Nahmen der sittlichen Tugend völlig gleich; und ist in der That weit geschickter, auf die Grundbegriffe in Absicht ihres Wesens zu führen, als das Wort honestum, welches der Lateiner an dessen Stelle gesetzt hat: weil Schönheit bey ihnen, so wie bey uns, vornehmlich auf Gestalt geht, das Lateinische honestum aber den weit mehr untergeordneten und spätern Begriff der Ehre in den frühern und primitiven der Vollkommenheit mischt.

Aber wie hängt nun die Vollkommenheit mit einer Größenbestimmung, mit der Halbirung eines gewissen Raums, mit der Gleichheit der Entfernungen von zwey Punkten in demselben zusammen?

Dadurch wird allerdings dieser Uebergang leichter, oder vielmehr möglich: daß jede Sache eine Größe, jede Gränzen, und jede eine gewisse Mitte hat. — Die körperlichen ganz augenscheinlich: denn sie sind ausgedehnt, und jede bestimmte Ausdehnung führt zuletzt auf Längen oder

Linien, welche zwischen zwey Gränzpunkten eine Mitte haben. Die Geistige hat Grade; sie wächst und nimmt ab, sie hat einen Punkt, wo sie anfängt, einen, wo sie untergeht; und also einen in der Mitte, wo sie ihre Reife hat, und wo sie daher auch am vollständigsten, oder in Beziehung auf unsere Schätzung, am vollkommensten ist. Eine solche Mitte hat das menschliche Leben am deutlichsten; es ist daher am wahrscheinlichsten, daß die ganze menschliche Thätigkeit, welche in Arten des Lebens besteht, auch die ihrige, d. h. den Punkt ihrer Reife und Vollkommenheit zwischen zwey Endpunkten habe, wo sie am unreifsten und am unvollkommensten ist.

Der Unterschied, den ich zwischen Vollständigkeit und Vollkommenheit bemerkte; daß die eine in dem Dinge selbst, an sich betrachtet, vorhanden ist, die andre aber sich auf unser Urtheil oder unsern Nutzen bezieht, insofern wir entweder einen gewissen Werth auf die Sache legen, oder sie zu einem gewissen Endzwecke gebrauchen; derselbe Unterschied findet sich auch zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Worts Mitte, oder den Arten der Sache, welche dadurch bezeichnet wird. Es giebt einen Mittelpunkt in jeder Sache, welcher bloß für sie, als an sich und von uns abgesondert, Mitte ist: und es giebt einen andern, der es bloß in Absicht auf uns ist. Das

ist die, wobey uns nichts von beyden Seiten fehlt, wo wir zu unsern Endzwecken, die wir vermittelst der Sache erreichen wollen, nichts überflüssiges haben, und keines nothwendigen Mittels ermangeln; und wo also unsre Natur befriedigt ist. Da nun diese Naturen und diese Endzwecke verschieden sind; und der eine mehr bedarf und sich ein weiteres Ziel steckt als der andre: so ist auch jene Mitte nicht für alle Menschen dieselbe. Der robuste, gesunde Mann wird eine doppelt starke Mahlzeit thun können, und doch mäßiger seyn, als der Schwächling, der so viel weniger ißt. — Dieß ist eben die Ursache, warum dieses Maß von jedem Menschen und zu jeder Zeit von neuem bestimmt werden muß; warum also Klugheit und Selbstkenntniß dazu gehört, und warum folglich mit einem Worte, dieses Maß Vollkommenheit ist.

Aristoteles führt von diesem Satze ein Argument ad hominem an, welches zeigt, daß er wenigstens bey den allgemeinsten Urtheilen der Menschen zum Grunde liege. Man sagt von einem Kunstwerke, welches man vollkommen nennen will, daß man nichts, weder hinzusetzen noch abnehmen kann. Was zeigt das anders an: als daß das Vollkommne da zu finden ist, wo alles Ueberflüssige weggelassen ist, und nichts wesentliches mangelt? Wie könnte sonst das, was gut ist,

durch einen kleinen Zusatz, oder eine Hinwegnahme verdorben werden?

Ein anderer Beweis, wenigstens von der Möglichkeit, daß die sittliche Vollkommenheit, oder die Tugend in der Beobachtung des mittlern Maßes bestehe, ist, daß der Hauptgegenstand, mit welchem sie zu thun hat, einer solchen Abmessung bedarf; weil er eines Zuviel und Zuwenig, eines Uebermaßes und eines Mangels ganz besonders fähig ist. Dieß sind die Leidenschaften, von deren Ausschweifungen die Moralisten, so wie die Geschichtschreiber, voll sind.

Und daß in der richtigen Bestimmung der Heftigkeit, und der Gelassenheit, mit der wir bey Gelegenheiten, welche Schmerz, oder Zorn, oder Furcht erregen, handeln sollen, die Vollkommenheit liege, ist daraus klar, daß der Erfolg davon auf eine zwiefache Art gut ist: er bringt uns Ehre und bringt uns Nutzen. Er wird uns als Verdienst angerechnet: und wir erreichen unsre Endzwecke dabey.

Das Schlimmste freylich bey der Sache ist, daß, wenn Aristoteles diesen Mittelpunkt bestimmen will, er immer sich des Ausdrucks bedienen muß, ὡς δεῖ, so wie es seyn soll. — Um z. B. in der Freude oder in der Betrübniß das rechte Maß zu treffen, sollen wir uns zur rechten Zeit, am gehörigen Orte, und auf die

rechte Art betrüben und freuen; ein Beweis, daß dieser Maßstab sehr schwankend, daß er wenigstens nicht nach der Größe allein, sondern nach vielen andern Umständen, nach Zeit, Ort und Methode zu bestimmen sey. Aber fällt jede andre moralische Bestimmung der freyen Handlungen in einzelnen Fällen anders aus? ist nicht jede Gesetzgebung ohne Ausnahme unvollständig, und bleibt der Klugheit und Diskretion des Richters nicht immer sehr viel überlassen?

Wenn der neueste Moralist, Kant, der in seiner Tugendlehre so sehr gegen den Aristotelischen Grundsatz eifert, durchaus nicht die gute Wirthschaft als das Mittlere zwischen Verschwendung und Geiz will gelten lassen; weil niemand mit Bestimmtheit sagen kann, wo jene anfängt und dieser aufhört: ist es bestimmter, wenn er den Geiz als die Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Absicht auf den Genuß, erklärt? — Was heißt wohl leben? doch nicht die nothwendigsten Bedürfnisse befriedigen? Also von den mehrern oder wenigern Vergnügungen hängt es ab, welche man sich erlaubt. — Und wenn die Erhaltung aller Mittel zum Geize nothwendig ist: ist alle nicht auch eine Größe?

Ein anderer Beweis ad hominem: man kann auf sehr vielfache Weise sündigen, und nur auf eine einzige recht handeln. Womit kommt

dieß so sehr überein, als mit dem Mittelpunkte, der, unter einer unendlichen Menge von Abtheilungen, der einzige in seiner Art ist.

Doch Kant wendet gegen den Aristotelischen Grundsatz nicht bloß ein, daß er schwankend ist: sondern er macht ihm den noch weit schwerern Vorwurf, daß er das Wesen der Tugend vernichte. „Wenn man denselben als wahr annimmt," sagt er, an eben der Stelle, wo er behauptet, daß eben das Laster des Geizes, ein Beyspiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden sowohl als Laster, durch den bloßen Grad zeige und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthue: *) „so würde ein Laster in das entgegengesetzte nicht anders übergehen; als durch die Tugend; und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes Laster seyn. Die Folge hiervon wäre in dem gegenwärtigen Falle: daß, von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sey."

Ich antworte im Nahmen des Aristoteles: einmahl, es ist in keinem Systeme der Sittenlehre möglich, bey der praktischen Ausübung der Tugend der Bestimmung des Grades zu entbehren: und Kant selbst hat denselben in die Definitionen vieler seiner Tugenden aufgenommen. Von der

---

*) Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre. S. 89.

des Geizes glaube ich es zuvor gezeigt zu haben. Wenn es (nach S. 124. der Tugendlehre,) Wohlthätigkeit ist, andern Menschen, nach seinem Vermögen, zu ihrer Glückseligkeit beförderlich zu seyn; wenn Wohlthun, für den Reichen gar keine verdienstliche Pflicht ist; und diese Tugend desto größer wird, je mehr das Vermögen zum Wohlthun beschränkt ist: so muß also der Grad des Vermögens bey einem Menschen bestimmen, ob eine seiner Ausgaben wohlthätig seyn soll, oder nicht; — so muß der Grad dieser Tugend, bey gleichen Gesinnungen, von der Größe der Einkünfte oder von ihrer Eingeschränktheit abhängen. Aehnliche Größen-Bestimmungen würden wir in den meisten der übrigen Definitionen gleichsam eingehüllt und versteckt finden, wenn wir sie auf gleiche Weise entwickeln wollten.

Hieraus fließt nun, zweytens, als eine unmittelbare Folge, daß die Tugend mangelhafter oder unvollkommner wird; wenn das, was darin gemessen werden soll, sich vermehrt oder vermindert, und sich also einem der beyden Aristotelischen Extremen, dem Uebermaße oder dem Defekte, nähert. Ist aber die Abnahme der Vollkommenheit nicht selbst Unvollkommenheit? und heißt ein hoher Grad von Unvollkommenheit in den sittlichen Handlungen, nicht Laster; und geht also

nicht, auch nach diesen Definitionen, die Tugend in das Laster über?

Dieß kann zwar von dem Mangel der Klugheit, und nicht von dem Mangel guter Gesinnungen herkommen. Der reiche Mann, der karg ist, indem er wohlzuthun scheint, kann vielleicht die Größe seines Vermögens, seine künftigen Bedürfnisse und den Werth der Wohlthat falsch beurtheilen. Der Aermere, welcher durch Wohlthun ein Verschwender wird, kann sich für reicher halten, als er ist; kann ihm bevorstehende Ausgaben aus der Acht lassen; und kann sich gegen den Empfänger zu noch größern Aufopferungen verpflichtet haben. Aber ist diese Unklugheit, insofern sie verschuldet ist, nicht selbst ein Laster?

Und dann, ist es wahr, daß die tugendhaften und fehlerhaften Gesinnungen gar nicht in einander übergehen können? Kann ich nicht, indem ich den Mangel immer mehr und mehr zu fürchten, und selbstsüchtige Genüsse immer mehr zu lieben anfange, stufenweise gegen das Vergnügen des Wohlthuns immer gleichgültiger werden; und zuletzt das Princip selbst, daß ich als guter Mensch von meinem Vermögen wohlthun müsse, aufgeben? Ist es, auf der andern Seite, nicht möglich, aus der Kälte gegen das Wohl andrer Menschen zur Wärme, und aus gleichgültigen, zu menschenfreundlichen Gesinnungen überzugehn? — Das,

was in der Kantischen Religionslehre, von der Nothwendigkeit einer plötzlichen Sinnesänderung, und von der Unmöglichkeit einer stufenweise wachsenden Besserung oder Verschlimmerung gesagt wird, ist zwar mit dem, hier im allgemeinen geäußerten, Tugendsysteme übereinstimmend, aber weder der Erfahrung, noch den über die einzelnen Tugenden von Kant selbst aufgestellten Begriffen und Grundsätzen gemäß.

Und, woher nun, drittens, diese Schlußfolge: „daß, nach dem Aristotelischen Sittensysteme, es die ächte Tugendpflicht seyn müsse, von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen." Hängt diese Schlußfolge nicht von der willkührlichen Bestimmung der Kantischen Definition des Geizes ab, „daß dieser nur den Menschen von allen Ausgaben, die zu seinem eignen Vergnügen abzielen, abhalte: da hingegen, nach dem Aristoteles, und in der That nach der Natur der Dinge, er eben so wohl den wohlthätigen Aufwand, als den üppigen, verhindert. Wenn also der Geiz in der ungebührlichen, und den Glücksumständen des Menschen nicht angemessenen Beschränkung aller seiner, nicht unentbehrlichen, Ausgaben, mögen sie auf sein Vergnügen oder auf Andrer Bestes abzielen, besteht; die Verschwendung hingegen ebenfalls beyde Arten des Aufwandes, über das Maß jenes Verhältnisses, vergrö-

ßert; und wenn nun diese beyden Fehler als die Extreme angenommen werden: kann alsdann nicht der Punkt, wo Wohlthun und Wohlleben, in so weit sie durch Aufwand erhalten werden können, einander gleichsam entgegenkommen, und sich mit einer gewissen Gleichheit unter sich, und mit gleicher Schicklichkeit zu den Umständen des Menschen, mit einander vereinigen, als der Mittelpunkt zwischen jenen Extremen angesehen werden?

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Kurzgefaßte Wiederhohlung und nähere Bestimmung des, in dem vorhergehenden Kapitel aufgestellten, Begriffes von der Tugend.

Es ist demnach die Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, das rechte, in Beziehung auf uns von der Vernunft bestimmte Maß der Dinge zu beobachten; oder mit andern Worten, dasjenige Maß, welches der kluge Mann sich selbst vorschreibt. Dieses Maß ist das Mittel, zwischen zwey Extremen, die eben so viele moralische Uebel sind; zwischen dem Uebel des Uebermaßes oder des zu Vielen, und dem Uebel des Defekts oder des zu Wenigen. Beydes, dieses zu Viel und dieses zu Wenig findet sowohl bey Leidenschaften als Handlungen Statt. In beyden findet und wählt die Tugend das Mittlere.

Daher wenn man nach dem Wesen und der innern Natur der Tugend fragt: so muß man antworten, daß sie gleichsam in allen Sachen das Mittlere sey. Wenn man aber von ihren Vorzügen oder von ihrem Werthe redet, so muß man sie das

Vollkommenste, oder das Höchste in jeder Sache nennen; — welches auch ein Aeußerstes, aber in einer andern Bedeutung, ist.

Aber nicht jede Handlung noch jede Leidenschaft erlaubt, so wie die Sprache sie ausdrückt, eine Bestimmung des Mittleren oder des Gemäßigten. Denn manche Nahmen von beyden enthalten schon den Begriff von etwas Fehlerhaften in sich; als z. E. bey Leidenschaften, die Wörter: Schadenfreude, Unverschämtheit, Neid; oder bey Handlungen: Mord, Diebstahl, Ehebruch. Alle diese und dergleichen Handlungen und Leidenschaften sind, wie sie da ausgedrückt worden, schon an und für sich böse, und werden es nicht erst durch Uebermaß oder Mangel. In Absicht ihrer giebt es gar kein Rechtthun, sondern alles ist an ihnen Fehler und Unrecht. Man kann z. E. nicht auf eine rechte und auf eine unrechte Weise ehebrechen; d. h. es giebt keine Zeit, keinen Ort und keine Art und Weise, wenn, wo, und wie diese Handlung gut seyn könne, sondern überhaupt eines von jenen Dingen zu thun, heißt an und für sich, sündigen.

Dieß ist aber kein Einwurf gegen unsern Begriff der Tugend. Denn verlangen, daß es auch bey der Ungerechtigkeit, bey der Feigheit und bey der Zügellosigkeit, ein zu Viel, ein zu Wenig und ein rechtes Maß geben soll, wäre eben so viel, als behaupten, daß es in dem, was schon an sich zu viel oder zu wenig ist, ein rechtes Maß und ein neues zu Viel oder zu Wenig geben könne.

So wie man bey den Eigenschaften, deren Nahme schon den Begriff des Guten in sich schließt, als Tapferkeit oder Mäßigung, nicht wieder von einem zu Viel oder zu Wenig reden kann; weil das, was der Mittelpunkt zwischen beyden ist, eben deßwegen einzig in seiner Art und fixirt ist, so wie das Extremum: so giebt es auch von jenen Handlungen nicht die dreyfache Bestimmung der beyden Extremen und des Mittels zwischen beyden. Denn es kann weder in dem, was entweder durch Uebermaß oder durch Mangel fehlt, das rechte Mittel irgends getroffen seyn: noch kann es in dem, was dieses Mittel trifft, ein fehlerhaftes zu Viel oder zu Wenig geben.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Anwendung des Aristotelischen Moralprincips auf die verschiedenen Tugenden, und Worterklärungen mehrerer unter ihnen.

Doch diese Begriffe müssen nicht bloß in ihrer Allgemeinheit erklärt, sondern sie müssen auch auf die besondern Gegenstände angewandt werden. — In allen Materien, welche die Handlungen betreffen, sind die allgemeinen Sätze immer leer und unfruchtbar; und nur die speciellen sind von einer brauchbaren Wahrheit. Die Ursache ist, weil die Handlungen selbst sich immer nur mit Individuen und einzelnen Fällen beschäftigen. Die Regeln für jene müssen also mit der Beschaffenheit dieser zusammenstimmen.

Die Betrachtung der einzelnen Tugenden nun wird durch die jetzt folgende Eintheilung derselben vorbereitet werden.

Bey der Leidenschaft der Furcht und des Vertrauens auf seine Kräfte, (θάρσος,) das ich der Kürze wegen Selbstvertrauen nennen will, ist die Tugend, welche die Mitte oder das mittlere Maß beo-

bachtet die Tapferkeit. Von denen, die durch Uebermaß oder Mangel von diesem Punkte abweichen, hat der, welcher von der Leidenschaft der Furcht zu wenig hat, keinen eigenthümlichen Nahmen, — wie dann überhaupt viele dieser moralischen Verhältnisse ohne Nahmen sind. Der aber, welcher durch zu vieles Selbstvertrauen ausschweift, heißt verwegen: so wie hingegen der, dessen Selbstvertrauen zu klein, und dessen Furcht zu groß ist, feige heißt.

Bey den Leidenschaften, welche durch Vergnügen oder Schmerz erregt werden, — (zwar nicht bey allen, und am wenigsten bey allen Schmerzen,) giebt es einen mittlern Grad; — und dieser macht die Tugend der Mäßigung aus. Das Uebermaß in Absicht des Genusses der Lust, ist die Zügellosigkeit. Der Fehler des zu Wenigen findet hier selten Statt; weil der Mensch nicht leicht in der Aufopferung der Vergnügungen ausschweift: daher auch jener Fehler keinen Nahmen in der Sprache hat. Sollte man ihm aber je einen Nahmen geben, so müßte man ihn mit dem Worte Unempfindlichkeit bezeichnen.

Bey den Handlungen, die das Vermögen betreffen, besonders denen, bey welchen Geld ausgegeben oder eingenommen wird, giebt es ebenfalls ein Mittleres: und dieses ist die Freygebigkeit. Die Ausschweifungen aber in zu Viel und in zu Wenig, sind die Verschwendung und die Knickerey. Jeder dieser beyden Fehler thut, zu gleicher Zeit, zu wenig und zu viel, nur in entgegengesetzten Beziehungen. Der Verschwender überschreitet das Maß in dem Wegwerfen des Geldes, und bleibt hinter demselben zurück in dem, wodurch er es einnehmen soll. Der Knicker hingegen thut zu viel bey der Einnahme, und zu wenig bey der Ausgabe.

Ich rede itzt von diesen Tugenden nur im allgemeinen und um ein Beyspiel zu meinen Begriffen zu geben, weil dieß zu meinen jetzigen Absichten zureicht. In der Folge aber werde ich von denselben Gegenständen noch umständlicher handeln.

In Absicht des Vermögens giebt es noch andre moralischen Verhältnisse der Handlungen. Eines, zum Exempel, welches man als ein solches Mittlere, wo der Sitz einer Tugend ist, ansehen kann, ist die geschmackvolle Pracht. Der Präch-

tige, im guten Verstande, ist von dem Freygebigen darin unterschieden: daß jener von großen Einkünften, dieser von kleinen, freygebig ist. Die Uebertreibung in solchen Ausgaben ist der prahlerhafte Prunk, und die Unterlassung des Schicklichen ist die Mesquinerie. Auch diese sind von der Freygebigkeit unterschieden; worin aber, wird in der Folge gesagt werden.

Die Gesinnungen, in Absicht der Ehre oder Unehre, halten entweder die nöthige Mittelstraße, und dann heißen sie Edelmuth; oder sie überschreiten dieses Maß, und dann ist es Aufgeblasenheit; oder sie bleiben endlich hinter diesem Maße zurück, und dann ist es Kleinmuth.

So wie ich aber gesagt habe, daß sich von der Pracht die Freygebigkeit dadurch unterscheidet, daß die Gegenstände der letztern kleiner sind: so unterscheidet sich auch von dem Edelmuthe, welcher sich auf einen höhern Grad der Ehre bezieht, eine andre Eigenschaft, die auch mit der Ehre, aber mit einer geringern, zu thun hat.

Wenn man nähmlich überhaupt Ehre begehrt: so kann man man dieß entweder in dem Grade thun, in welchem man es

thun soll, oder mehr, oder weniger. Der, welcher in der Begierde darnach die rechte Gränze überschreitet, ist der Ehrgeizige; der, dessen Begierde darnach zu schwach ist, ist der Ehrgeizlose. Der die Mitte zwischen beyden hält, hat keinen eigenthümlichen Nahmen. Und so sind auch die Abstracta dieser Eigenschaften oh- Benennung. Nur für die Eigenschaft des Ehrgeizigen haben wir das damit verwandte Wort Ehrgeiz. Aus Mangel eines eigenthümlichen Worts für das Mittel kommt es, daß die beyden Extreme sich um den Mittelplatz streiten, und daß wir den, welcher dieses Mittel hält, bald den Ehrbegierigen, bald den Unehrgeitzigen nennen. Die Ursache davon wird sich im folgenden noch deutlicher ergeben. Jetzt wollen wir, auf die angefangene Weise, zu den Tugenden und Fehlern, in Absicht der übrigen Leidenschaften, fortgehen.

Beym Zorne giebt es ebenfalls ein zu viel, ein zu wenig und ein mittleres Maß, welches das pflichtmäßige ist. Beynahe sind alle drey Grade ohne bestimmte Benennungen. Aber doch kann man die Wörter Sanftmüthig und Sanftmuth, für die Benennung des mittlern und richtigen Grades ansehen. Der, wel-

cher denselben überschreitet, mag der Jähzornige heißen, und sein Fehler der Jähzorn. Der, wrlcher dieses Maß nicht ausfüllt, wird der Zornlose genannt werden können.

Es giebt noch drey andre Gegenstände, bey welchen es ein tugendhaftes Mittlere oder Maß giebt. Sie sind mit einander verwandt, aber doch auch von einander unterschieden. Sie beziehn sich nähmlich alle drey auf die Verbindungen der Menschen unter einander, durch Reden und Handlungen. Der eine aber bezieht sich auf die Wahrheit, der andre auf die Annehmlichkeit der Handlungen; und diese Annehmlichkeit selbst ist entweder auf die gesellschaftlichen Vergnügungen eingeschränkt, oder allen Geschäften des Lebens gemein. Einige Worte muß ich von allen diesen Stücken reden: damit ich zeige, wie allenthalben das, was in der Mitte ist, oder das mittlere Maß hält, das Gute und das Löbliche sey; die Extreme aber weder für gut noch für lobenswürdig gehalten werden. Viele dieser Eigenschaften sind im gemeinen Sprachgebrauche ohne Nahmen: aber ich will doch, so wie es bey den vorigen geschehen ist, versuchen, ihnen Nahmen zu

geben, um meine Gedanken deutlicher auszudrücken zu können.

Was nun also das Wahre in den Reden und Handlungen betrifft; so heißt der, welcher die Mitte beobachtet, der Wahrhafte, und die Eigenschaft desselben die Wahrhaftigkeit. Die Annehmung eines falschen Scheins heißt, wenn sie zur Vergrößerung unsrer selbst abzielt, Prahlerey: und wenn sie auf die verstellte Verkleinerung unsrer selbst geht, Ironie.

In Absicht der Annehmlichkeit, zuerst bey gesellschaftlichen Ergetzungen, — ist der, welcher in der Mitte steht, der muntere, witzige Gesellschafter; der, welcher die Sache übertreibt, ist der Bouffon oder der Possenreißer, und der, welchem es an der nöthigen Annehmlichkeit fehlt, ist der Ungesellige.

In Absicht der übrigen Annehmlichkeiten, die sich auf die Geschäfte des Lebens beziehn, heißt der, welcher in dem Grade angenehm ist, als er es seyn soll, Freund; und das Maß dieser Annehmlichkeit heißt Freundschaft. Der, welcher es mehr ist, als er es seyn soll, heißt, wenn er keine besondre Absicht dabey hat, der Uebergefällige; und wenn er es seines

Nutzens wegen thut, ein Schmeichler. Der aber, welcher es an der nöthigen Annehmlichkeit mangeln läßt, heißt ungefällig und mürrisch.

Auch in den Leidenschaften und in dem, was sich auf Leidenschaften bezieht, giebt es ein Mittel. Die Scheu vor andern Menschen ist keine Tugend: aber doch wird der Schamhafte gelobt. Denn schamhaft, αἰδήμων, ist der Nahme für denjenigen, der in dieser Sache das Mittel hält. Der, bey welchem das Uebermaß ist, heißt der Verschämte, und dieser scheut sich vor allem. Derjenige hingegen, welcher durch den Defekt sündiget, oder der sich vor nichts schämt, heißt der Unverschämte.

Die Nemesis ist die mittlere Leidenschaft zwischen Neid und Schadenfreude. Alle drey beziehn sich auf Vergnügen oder Schmerz über das, was andern Menschen begegnet. Der, bey welchem die Leidenschaft der Nemesis ist, betrübt sich über das unverdiente Wohlergehen der Bösen. Der Neidische überschreitet diese Gränze und betrübt sich über alles Wohlergehn. Der Schadenfrohe betrübt sich zu wenig, so, daß er sich auch

über das Böse freut. Doch hiervon wird noch in der Folge zu reden Zeit seyn.

Was die Gerechtigkeit betrifft, da von ihr nicht an und für sich und ihrem Wesen nach geredet werden kann; so werden wir sie erst in der Folge in ihre beyden Arten theilen, und dann von jeder insbesondre zeigen, wie sich bey ihr ein bestimmtes Mittlere findet. Eben dieß werden wir in Absicht der Tugenden thun, welche sich auf den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft beziehen.

Erläuterungen

zum siebenten und achten Kapitel.

Die erste Hälfte des siebenten Kapitels scheint zum vorigen zu gehören, und den Beschluß der Untersuchungen desselben auszumachen: die zweyte scheint die Vorbereitung zum folgenden zu seyn: und das Ganze hätte also sehr füglich unter beyde Kapitel vertheilt werden können.

Das Erheblichste in jener ist eine Bemerkung, mit welcher Aristoteles selbst einem Einwurfe gegen seine Theorie zuvorzukommen scheint.

Er zeigt, wie der Begriff, daß die Tugend in der μεσότης, in einer gewissen mittlern und eingeschränkten Beschaffenheit, bestehe, mit der andern Bestimmung ihres Wesens, daß sie Vollkommenheit und also etwas Aeußerstes und Höchstes sey, übereinstimme.

Etwas anders ist es, sagt Aristoteles, nach der Natur der Tugend, und nach ihren Bestandtheilen, etwas anders ist, nach ihrem Werthe fragen. Jene bestehet in gewissen Schranken, nicht ganz unabänderlich für alle Menschen, und für jeden zu allen Zeiten; aber doch immer durch die Schranken der menschlichen Natur selbst, und die Stufe der Kraft und der Mittel, zu der sie in jedem Augenblicke gestiegen ist, bestimmbar: die andre ist ohne Gränzen, und hat keinen höhern Werth über sich. Aber selbst dadurch, daß der Mensch sich in seinen Schranken hält, solange die Natur und die Vorsehung sie ihm gesetzt haben, kommt er in den Stand, sie zu erweitern. Indem ein schwächlicher Mensch sehr mäßig lebt, wird er stärker, und fähig mehr zu verdauen. Ein Mensch von geringem Vermögen und wenigem Ansehen in der Welt wird reicher, wenn er sehr sparsam, und geehrter, wenn er sehr bescheiden ist.

In der zweyten Hälfte des Kapitels wird zu den Wortdefinitionen und Sprachbemerkungen der Grund gelegt, welche das folgende Kapitel anfüllen. Wenn nähmlich die Begriffe der Menschen mit diesem Principe der Tugend übereinstimmen: so müssen die Nahmen der verschiedenen Tugenden diese mittlere Disposition derselben ausdrücken. Die Sprache, wenn sie regelmäßig wäre, müßte die beyden Extreme bezeichnen, und an diese den Begriff von etwas Tadelhaftem knüpfen, und ein Medium, dessen Nahme die Bedeutung von etwas Löblichem in sich schlösse. — Das thut sie in der That in vielen Fällen: und diese Beyspiele erläutern und bestätigen das Princip zugleich. Aber sie thut es nicht in allen. Sie benennt oft nur das Mittlere, oft nur eins der Extreme allein, und bedient sich sogar oft dieses letztern, wenn es von der Mitte nicht weit absteht, nach Umständen, bald etwas Fehlerhaftes, bald etwas Löbliches auszudrücken. Dieser Sprachgebrauch kann einen Anfänger im Denken verwirren, und muß also durch mehrere Beyspiele aufgeklärt werden. Dadurch wird zugleich die Art, wie der allgemeine Begriff des Maßes und der Mitte auf die einzelnen Leidenschaften und Triebe angewandt wird, sichtbarer werden.

Hier eröffnet sich nun ein weites Feld zu Bemerkungen über die Verschiedenheiten der morali-

schen Begriffe und der Abtheilungen derselben in den verschiednen Sprachen, wodurch sich, wie ich schon oben gesagt habe, unsere philosophischen Kenntnisse selbst erweitern.

Die erste Tugend, von der Aristoteles redet, ist der Muth, der zwischen Furcht und Verwegenheit in der Mitte liegt. Hier fehlt es der Deutschen Sprache an einem gleichbedeutenden Worte mit dem griechischen θάρσος. Es ist von θρασὺς unterschieden, welches eben den Exceß, die Verwegenheit, ausdrückt. Es ist von Muth unterschieden, weil es erst den Grund desselben ausmacht. Es ist, nach allen dazu vorhandnen Angaben, das Vertrauen des Menschen zu seinen Kräften, wodurch er sich der Gefahr, und seinen Feinden überlegen zu seyn glaubt. Ich habe es durch Selbstvertrauen übersetzt, und es steht in der That der Furcht entgegen. Jenes ist eine Aufforderung der Kraft und eine Erhöhung derselben, diese ist ein Aufgeben des Unternehmens und ein Abstehen vom Widerstande. Für den fehlerhaften Exceß, wenn man sich nicht fürchtet, wo Furcht schicklich ist, hatten die Griechen, wie Aristoteles sagt, kein eigenthümliches Wort; und auch uns Deutschen fehlt es daran: denn das Wort Furchtlosigkeit, welches dieses Extrem nach der Etymologie bezeichnen könnte, ist, dem Sprachgebrauche nach, nichts anders, als Tapferkeit selbst. Hat aber hier

der Sprachgebrauch nicht vielleicht richtiger geurtheilt, als der Philosoph? Man kann sich in der That nie zu wenig fürchten. Man kann sich zwar gewisse Uebel zu geringe vorstellen, man kann zu wenig davor besorgt seyn, dieselben zu erfahren; und daher zu wenige Anstalten dagegen machen: aber die eigentliche so unangenehme und oft diese Anstalten verhindernde Empfindung, welche wir Furcht nennen, würde ohne allen Schaden und allen Tadel abwesend seyn können. Und nur, in so fern es der Schwäche der menschlichen Natur unmöglich ist, bey großen Besorgnissen völlig furchtlos zu bleiben, kann die gänzliche Ruhe des Gemüths bey Voraussehungen, von denen andre Menschen erschüttert werden, fehlerhaft scheinen.

Wichtiger ist der Mangel eines deutschen Worts für den Begriff der Haupttugend, der σωφροσύνη, die in der Mäßigung der Begierden oder in einem mittlern Maße bey dem Genusse der Lust und der Ertragung des Schmerzens besteht. Die Zusammensetzung des griechischen Wortes zeigt einen gesunden Sinn an; und ich habe schon gezeigt, wie die Etymologie mit der Sache zusammenhängt. Der σωφροσύνη steht das Uebermaß in der Begierde nach sinnlicher Lust und dem Genusse derselben entgegen. Das Wort, welches die Griechen dafür gewählt haben, drückt das Laster weniger vollkommen, als der Nahme der Tu-

gend diese aus. 'Ακολασία heißt so viel als Ungestraftheit, welches mit unserm Zügellosigkeit ziemlich genau zusammenhängt: ἀκόλαστος ist, wie es Aristoteles selbst in den magnis moralibus erklärt, ein Mensch, der sich durch gar kein Mittel verbessern läßt. Das lateinische intemperantia kommt der Sache näher: und die Lateiner haben auch die Ausschweifungen der Wollust durch ein eignes Wort, nequitia, benennt. Den Defekt in der Empfindlichkeit gegen das sinnliche Vergnügen können wir zwar so gut, als die Griechen durch Unempfindlichkeit ausdrücken: aber das Wort ist von zu weiter Bedeutung, und kann auch den Mangel anderer Empfindungen, als derer, welche sich auf sinnliche Lust beziehn, anzeigen. Das Wort Stumpfheit drückt vielleicht den Zustand des Gemüths genauer aus, der überhaupt weniger ein moralischer Fehler, als ein Mangel der Fassungskraft, oder eine Unregelmäßigkeit in den Organen ist; ob er gleich immer eine Verkehrtheit in den Gesinnungen, Neigungen und Handlungen zur Folge hat. Die Ausdrücke, stupor und immanitas der Lateiner sind, wie Cicero in den Tuskulanen bemerkt, zur Bezeichnung der Gleichgültigkeit gegen das sinnliche Vergnügen bestimmt; und der moralische Fehler, der daraus entsteht, ist acerbitas, eine saure mürrische Gemüthsart, die oft in Ungeselligkeit und Menschen-

feindlichkeit ausartet. Possunt, sagt Cicero de natura Deorum, ἄσωτοι ex Aristippi, acerbi ex Zenonis schola prodire.

Geiz und Verschwendung sind einander richtig entgegengesetzt, und drücken die beyden Extreme, so wie Freygebigkeit die tugendhafte Mitte, sehr wohl aus.

Aber die Nebenbegriffe der griechischen Wörter, ἐλευθέριος und ἄσωτος, welche auch oft auf die Theorie dieser Tugenden beym Aristoteles Einfluß haben, sind in jenen Deutschen nicht enthalten. Ἐλευθεριότης zeigt ein Betragen an, welches eines freyen Mannes würdig ist. Etwas davon, aber nicht alles, ist in dem Worte freygebig enthalten. Die Gabe eines freyen Mannes beträgt mehr, als die Gabe eines Knechtes. Aber der Grieche will überhaupt die Bemerkung machen, daß es der Vorzug der Freyheit sey, weniger ängstlich um sich selbst und um die Zukunft besorgt zu seyn; und daß, wer die Mittel seines Unterhalts so sehr zusammen hält, daß er Andern nichts davon mittheilt, selbst in einem Zustande des Elends und der Niedrigkeit seyn müsse. Er leitet also diese Gesinnung von dem Glücks- oder Unglücks-Stande des Menschen her, welche er von Rechts wegen aus seinen sittlichen Principien ableiten sollte; und zeigt auch hier den großen Abstand, welchen er zwischen Freyen und Leibeignen annimmt.

Den Begriff des Verschwenders drückt der Grieche äußerst stark durch ἄσωτος aus, welches einen Menschen anzeigt, der nicht zu retten ist, und der in sein Elend rennt: als wenn es kein anderes Uebel des Menschen gäbe, als den Mangel des Vermögens.

Ganz neu und unübersetzbar im Deutschen ist der Begriff der μεγαλοπρέπεια. Sie ist die Freygebigkeit im Großen, bey Angelegenheiten oder Geschäften, die, weil sie zur Erreichung ihrer Absichten, einen gewissen Glanz von sich werfen müssen, viel Aufwand nothwendig machen. *)

Diesem Aufwande sich nicht zu entziehn, und diesen Glanz der Sache wirklich zu geben, ist die Tugend des μεγαλοπρεπὴς, welche eben so sehr eine Folge des guten Geschmacks und der Kunstkenntniß als der Freygebigkeit ist. Das griechische Wort heißt der Anstand im Großen, und wird durch das lateinische Wort magnificentia, Pracht, nur unvollkommen übersetzt.

Die Uebertreibung der Pracht soll nun auch ihren eignen Nahmen haben: sie wird aber selten

---

*) Von dieser Art waren bey den Alten Schauspiele und Gastmahle, welche zuweilen Privatpersonen, besonders, wenn sie gewisse Aemter bekleideten, dem Volke gaben; Leichenbegängnisse, die sie ihren Verwandten veranstalteten, u. s. w.

anders für fehlerhaft gehalten, als wenn sie eine geschmacklose und barbarische Pracht ist; und so benennt der Grieche auch dieses Uebermaß durch ein eigenthümliches Wort ἀπειροκαλία. Unerfahrenheit im Schönen, und βαναυσία, die Pracht gemeiner Handwerker. Die Lateiner haben dafür ein seltsames aber wohlausdrückendes Wort, insolens; so wie sie einen mäßigen aber geschmackvollen Aufwand elegans nennen. Mirifice, sagt Cicero von dem Juristen Sulpitius, Servius majorum continentiam diligebat: hujus saeculi insolentiam vituperabat. Und in einem Briefe an den Pätus, im neunten Buche der Briefe an Freunde: illa mea, o hominem facilem! o hospitem non gravem! abierunt. In Epicuri nos castra conjecimus: nec tamen ad hanc insolentiam; sed ad illam tuam lautitiam, veterem dico. Das Wort drückt eine alles gewöhnliche Maß übersteigende Verschwendung aus: oder vielmehr bezeichnet es ein von dem Ueblichen und also von dem anständig Scheinenden abgehendes Verfahren; eine Verschwendung, die gegen die Lebensart der Vorfahren, oder der Zeitgenossen, auf eine auffallende Weise, absticht.

In Absicht der Ehre sind übertriebene Demuth und Aufgeblasenheit wohlgewählte und ausdrückende Wörter für die beyden fehlerhaften Extreme, obgleich das Wort Demuth, wenn

es allein steht, für eine Tugend gilt: da μικροψυχία und χαυνότης schon an sich den Begriffen vollkommen angemessen sind. Nur die Kleinheit oder Größe der Seele drückt mehr aus, als hier die Absicht ist. Alles Erhabne und Große in Ideen, Unternehmungen und Absichten, nicht bloß in den Bestrebungen nach Ehre allein, macht den Wirkungskreis des großen Geistes aus. Aber das Wort χαυνότης, eine leere, mit Wind angefüllte, bloß oberflächliche Größe, ohne Solidität, ist für den Begriff der Eitelkeit sehr ausdrückend. In Absicht der Ehre findet sich, sagt Aristoteles, dieses Besondre, daß die beyden Extreme sich um die Ehre der tugendhaften Mittelstraße, die ohne Nahmen ist, streiten. Φιλότιμος ist der, welcher zu heftig nach Ehre verlangt, und ἀφιλότιμος der, welcher gegen dieselbe zu gleichgültig ist. Aber eben deßwegen benennen die Griechen den, welcher die gerade zu billigende Gesinnung, ein gemäßigtes Bestreben nach Ehre, äußert, bald mit dem einen, bald mit dem andern Nahmen. Bey uns Deutschen ist es etwas anders. Ehrbegierde ist von Ehrgeiz hinlänglich unterschieden; aber es fehlt uns an einem Worte, welches den Charakter ausdrückt, wo beydes mangelt.

In Absicht des Zorns drücken Sanftmuth und Jähzorn wieder zwey richtig gemachte Entgegensetzungen in sprachüblichen Worten aus. A-

ber die Zornlosigkeit, oder die Unempfindlichkeit gegen erlittenes Unrecht, läßt sich nicht durch ein Wort, dem Sprachgebrauche gemäß, ausdrücken.

Der Begriff von μεσότης paßt auf die Tugend der Wahrhaftigkeit nicht so gut, als auf die bisher genannten Tugenden, und es ist schon erkünstelt, wenn Aristoteles die Prahlerey und die ironische Verkleinerung seiner selbst als die Extreme, zwischen welchen die Wahrhaftigkeit in der Mitte liege, will gelten lassen. Natürlicher wäre es noch, die Offenherzigkeit, welche alles Wahre sagt, auch das, was sie verschweigen sollte; und die Verstellung und die Lüge, die das Wahre verbirgt, oder verunstaltet, welches sie bekannt machen sollte, als diese Extreme anzusehen. — Noch ist die Sprachbemerkung nicht unwichtig, daß die sonst, in der Bezeichnung und Unterscheidung kleiner Schattirungen, so sorgfältigen Griechen hier die Wahrheit von der Wahrhaftigkeit nicht abgesondert haben.

Αλαζών ist, im eigentlichen Verstande, ein Aufschneider, der falsche Sachen von sich erzählt, um sich ein Ansehn zu geben; — nicht bloß ein Prahler, der wirkliche Vorzüge, die er hat, am unrechten Orte auskramt. Das Wort ist metaphorisch, von einem herumziehenden Marktschreyer hergenommen, einem Gewerbe, das zu

allen Zeiten ohne Aufschneiderey nicht hat bestehen können.

Von der Ironie der Griechen sind, wie jedermann weiß, die deutlichsten Muster in den Sokratischen Gesprächen. Sokrates stellt sich unwissender, als er ist, um seine mit ihrer Vielwissenheit prahlenden Gegner in die Enge zu treiben. Aber das Wort ist doch, wie wir aus Theophrasts Charakteren sehen, von einem weitern Umfange der Bedeutung. „Der εἴρων, sagt dieser oft fein genug beobachtende Menschenkenner, ist ein Mensch, der in seinen Reden und Handlungen, zu einem unerlaubten Zwecke, (ἐπὶ τὸ χεῖρον,) etwas unwahres affektiret. Er wird zu seinem Feinde gehen, und ihm sagen, daß er ihn nicht hasse; diejenigen in ihrer Gegenwart loben, denen er insgeheim zu schaden sucht; und dann, wenn sie den Kürzern gezogen haben, sein großes Mitleiden mit dem Erfolge ihrer Sache bezeugen. Er wird gegen die, welche von ihm Böses reden, Nachsicht beweisen; gegen die, welche er beleidiget hat und die darüber unwillig sind, sehr gelassen seyn. Er wird die, welche ihn in einer wichtigen Angelegenheit zu sprechen suchen, wieder kommen heißen; nie das, was er eben im Begriffe ist zu thun, sondern immer sagen, daß er sich berathschlagen wird. Er wird sich stellen, als höre er nicht, worauf er doch sehr aufmerksam ist, und als sehe er nic[illegible],

was ihm doch in die Augen fällt. Und wenn er beydes nicht läugnen kann, wird er vorgeben, er habe es vergessen. Seine Ausdrücke sind immer: „er werde sehen, er wisse es nicht, er wundre sich sehr darüber, er habe sich die Sache wohl auch schon so vorgestellt.“ Mit einem Worte, alles ist bey ihm verstellter Zweifel und Ungewißheit. „Ich glaube es nicht, — ich sollte nicht meinen, — ich falle aus den Wolken über das, was ich höre. Ey erzähle das einem Andern. Ich weiß nicht, ob ich dir unrecht geben, oder jenen einer Unwahrheit beschuldigen soll.“ Diese nicht einfachen, nicht geraden, sondern verwickelten und mit Krümmungen angefüllten Reden und Charaktere muß man furchtsamer als Schlangen fliehen.“ — Nach dieser Schilderung ist also εἴρων nicht mehr noch weniger, als ein verstellter unaufrichtiger Mensch; nicht bloß einer, der sich, wider seine beßre Ueberzeugung verkleinert, sondern der überhaupt seine Absichten und seine Unternehmungen in Nebel einhüllen und für die, mit welchen er zu thun hat, undurchdringlich seyn will.

Diese Tugenden und Fehler beziehen sich auf die Wahrhaftigkeit unsrer Reden; andre gehen auf die Annehmlichkeit derselben. Diese ist entweder wirklich Scherz, der lustig macht; oder bloß Anmuth, welche wohlgefällt. Jener ist nur in gesellschaftlichen, dem Vergnügen gewidmeten,

Zusammenkünften, diese ist bey allem Verkehr mit andern Menschen möglich. Der zu weit getriebne Scherz ist Bouffonnerie. Die Unempfindlichkeit gegen einen wohl gewählten Scherz, und die Unfähigkeit darein einzustimmen, ist ohne Nahmen; aber es ist ein Zug eines stumpfen Gefühls, und eines ungeselligen Charakters. *) Die Griechen nennen einen solchen Menschen bäurisch, ἀγροικος, die Lateiner benennen ihn noch kräftiger, inhumanus,

Der Nahme der Skurrilität ist im Griechischen sonderbar. Weil die meisten Gastmähler der Alten bey ihren Opfern waren: so versammelten sich auch die Schmarotzer und die Bouffons, bey denselben. Die niedrigste Art derselben, (der

---

*) So schildert Swift seinen Orforder Studenten Eugenio, (in seinem Aufsatze über die Tugend der Discretion,) der, da er an einem lustigen Abende, unter seinen Kameraden im Collegio, den einen sehr viel reden hörte, die andern sehr viel lachen sah, indem er immer ernsthaft dabey blieb, nach geendigter Unterredung, den ersten auf die Seite zog und zu ihm sagte: „sie werden sich gewundert haben, mich so ruhig zu sehn. Aber es ist meine Gewohnheit so: ich lache nie bey einem Scherze, den ein Andrer sagt, und sage selbst nie einen.“

βωμόλοχος.) die schon bey den Altären aufpaßt, um etwas von dem zubereiteten Fleische wegzuschnappen, läßt keine andre Art von Scherzreden, womit sie ihre Zeche bezahlen, als die allerunanständigste, vermuthen. Die Gabe des fröhlichen, aber anständigen, Scherzes wird auf eine allgemeinere und edlere Weise durch εὐτραπελία, Gewandtheit, ausgedrückt. Das Wort bezieht sich besonders auf die Repartien, die angenehmste Art der Scherzreden, die aber eine schnelle Versetzung in den Zusammenhang fremder Ideen erfordern. — Zwischen dem Uebergefälligen, und dem Schmeichler, ἄρεσκος und κόλαξ, macht die Griechische Sprache einen sehr richtigen Unterschied, der auch zu so viel verschiedenen Schilderungen in Theophrasts Charakteren *) Anlaß gege-

---

*) Es ist der Rede werth, die drey Charaktere des Theophrast, welche die Aristotelischen Begriffe entwickeln, ἄγροικος, ἄρεσκος und κόλαξ, hier in Erinnerung zu bringen.

„Die Rusticität, oder das bäurische Wesen, besteht in einer Unwissenheit und Vernachlässigung des Anständigen. Der Bäurische traut seinen Freunden und Verwandten nicht, aber seinen Bedienten theilt er seine wichtigsten Angelegenheiten mit. Den bey ihm auf dem Felde arbeitenden Tagelöhnern erzählt er alles, was in der Volksversammlung vorgefallen

ben hat; den aber die deutsche Sprache verkennt. Beyde schmeicheln, oder sagen nur, was dem an-

ist. Die wichtigsten Auftritte oder die fremdesten Sachen, die ihm auf der Straße begegnen, setzen ihn nicht in Verwunderung; aber er bleibt oft bey einem vorübergehenden Ochsen, Ziegenbocke oder Esel, gaffend stehen u. s. w. Die Züge dieser Schilderung dringen, wie manche in Theophrast, wenig ins Innere des Charakters, und geben bloß gewisse äußerst auffallende Manieren an; die hier aber sich dem Unanständigen und selbst dem Unwahrscheinlichen nähern. Der Umstand, daß der bäurische Mensch weder Scherz noch zu scherzen versteht, kommt nicht mit unter diesen Zügen vor. Besser ist der Charakter des Uebergefälligen. „Die Eigenschaft desselben, sagt er, ist eine Art mit andern Menschen umzugehn, welche, nicht zu Erreichung der besten Endzwecke, bloß auf ihr Vergnügen berechnet ist. Wenn er als Schiedsrichter bey einem Rechtshandel von der einen Partey erwählt wird; sucht er auch der Gegenpartey zu gefallen, um unparteyisch zu scheinen. Den Ausländern, die wegen öffentlicher Angelegenheiten nach Athen kommen, sagt er, wenn er mit ihnen zusammen ist, daß ihre Sache weit gerechter, als die seiner Mitbürger, sey. Wenn er irgendwo zu einem Gastmahle gebeten wird, ruft er sich die kleinen Kinder des Hausherrn herzu; sagt ihnen, daß sie dem Vater ähnlicher sehen, als ein Ey dem andern; läßt das eine neben sich sitzen, und das andre auf

dern angenehm ist, und enthalten sich auch des Wahren und Nützlichen, wenn es verdrießlich ist: aber der Schmeichler thut es um des Gewinnstes, der Uebergefällige um der Menschengunst willen. Die Lateiner nennen diesen hominem blandum. Muretus in seinem Commentar über den Catull erklärt das Wort bellus für gleichbedeutend.

Der Begriff von αἰδώς und αἰδήμων fehlt in unsrer Sprache gleichfalls. Er ist milder als αἰσχύνη, die Schaam; er ist mit derselben verwandt, aber moralischer, als dieser; mehr Behutsamkeit, nachtheilige Urtheile Andrer nicht zu rei-

---

seinem Schoße, mit seiner nicht geringen Beschwerde, schlafen. Auf dem Markte geht er fleißig zu den Wechslertischen, und hält sich viel in denjenigen Gymnasien auf, wo die jungen Leute sich üben. Sich selbst kauft er keine kostbaren Sachen: aber um seinen Gastfreunden in Byzanz Geschenke zu machen. Er schickt Lakonische Hunde nach Cyzikum, und Hymettischen Honig nach Rhodus. Und wenn er dieß thut, erzählt er es jedes Mahl hin und wieder in der Stadt. Er baut und meublirt prächtige Säle und Ballhäuser, welche er hernach den Philosophen und den Sophisten, die öffentliche Vorlesungen halten wollen, oder Tonkünstlern und Fechtmeistern, die sich in ihren Künsten zu zeigen gedenken, überläßt: und dann sagt er den Zuhörern und Zuschauern, die Palästra gehöre dem Künstler selbst zu."

zen, und also, in ihrer Gegenwart, auf seine Reden und Handlungen eine doppelte Aufmerksamkeit zu wenden, als Furcht, schon Tadel verdient zu haben. Ἀιδὼς ist die Begierde nach Vollkommenheit und die Furcht vor Vergehungen, insofern sie durch den Einfluß der Gesellschaft und die Ehrbegierde unterstützt werden.

Endlich kommt der den Griechen eigenthümliche, in der Zusammensetzung seiner Merkmahle so schöne Begriff der Nemesis, den Herder so trefflich entwickelt hat. Den Lateinern fehlt es, so wohl als uns, an einem eigenthümlichen Ausdrucke für den Unwillen, den das unverdiente Glück schlechter Menschen, und besonders der Mißbrauch, den sie davon durch Stolz und Uebermuth machen, erweckt. Cicero, der bey Gelegenheit dieses Worts, in den Tuskulanen die Armuth seiner Sprache erkennt, braucht dafür das viel zu viel umfassende indignatio. In tanta linguae latinae egestate, sagt er, hoc, opinor, licebit vocabulo uti, ad significandum eam, quam Graeci Nemesin nominant, quae est aegritudo suscepta ex alterius indigni rebus secundis.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Daß von zwey Extremen das Eine zuweilen der Tugend näher ist, und in der Benennung mit ihr vermischt wird.

In Absicht jedes Gegenstandes, lassen sich die Beschaffenheiten des Gemüths in drey Classen theilen: zwey davon sind fehlerhaft, die eine durch Uebermaß, die andre durch Mangel; — und eine, welche den Mittelpunkt zwischen beyden behauptet, ist allein recht, und erhält den Nahmen der Tugend.

Von diesen drey Gemüthsbeschaffenheiten nun ist jede der andern, in gewisser Absicht, entgegengesetzt. Denn die Extreme sind so wohl unter sich einander, als beyde dem Mittel entgegen; und umgekehrt. So wie das Gleiche, in Beziehung auf das Kleinere, groß — und in Beziehung auf das Größere, klein ist: so scheint die mittlere und gemäßigte Disposition des Gemüths, sowohl bey Leidenschaften, als bey Handlungen, verglichen mit dem Extrem des zu Wenigen, selbst zu heftig, — und mit dem Extrem des zu Vielen,

selbst zu schwach zu seyn. Der wahrhaft Tapfere, scheint, gegen den Furchtsamen gehalten, der Verwegne, — und mit dem Verwegnen verglichen, der Furchtsame. — Der gemäßigte Freund des Vergnügens scheint gegen den Unempfindlichen ein Wollüstling, und gegen den Wollüstling ein Stumpfsinniger. Der Freygebige kommt, wenn er dem Knicker entgegengesetzt wird, jedermann wie ein Verschwender, — und dem Verschwender, wie ein Knicker vor.

Daher schieben die, welche sich in einem der fehlerhaften Extremen befinden, den mittlern Punkt von sich hinweg, dem andern Extreme zu, und geben ihm den Nahmen davon; so daß, wie ich schon gesagt habe, der Tapfere vom Feigen verwegen, und vom Verwegnen feige genennt wird.

Ob nun gleich die Tugend den beyden Extremen entgegengesetzt ist, so sind doch diese unter sich noch weit mehr, als dem Mittel, entgegengesetzt. Es ist gleichsam eine größere Entfernung zwischen ihnen. So wie, wenn es drey verschiedne Größen, ein Größeres, ein Gleiches und ein Kleineres giebt, das Größere und das Klei-

nere mehr von einander abstehen, als jedes von dem Gleichen.

Ferner, es giebt gewisse Extreme, die mit dem Mittleren mehr Aehnlichkeit haben, als andre; als z. B. das Extrem der Verwegenheit ist der Tapferkeit ähnlicher, als die Feigheit; die Verschwendung hat mehr Aehnlichkeit mit der Freygebigkeit, als die Knickerey. Die Extreme selbst aber haben unter sich immer die größte Unähnlichkeit. Die Sachen, welche am weitesten von einander entfernt sind, werden von uns als entgegengesetzt angesehen: daher also auch eine größere, oder geringere Entfernung eine größere oder mindere Entgegensetzung nach sich zieht.

Es giebt Fälle, wo das Extrem des Mangels, — es giebt andre, wo das Extrem des Uebermaßes dem Mittel am meisten widerspricht, als z. B. der Tapferkeit widerspricht nicht so sehr die Verwegenheit, welche das Extrem des Uebermaßes ist, als die Feigheit, welche das Extrem des Mangels ist. Der Mäßigung der Begierden hingegen widerspricht nicht so sehr die Unempfindlichkeit gegen das Vergnügen, welche im Defekt, als die Zügellosigkeit, welche im Exzesse sündiget. Dieß geschieht

aber um zweyer Ursachen willen. Die eine liegt in dem Gegenstande selbst; die andre in uns. Die Ursache im Gegenstande ist, daß, wie schon gesagt, gewisse Extreme dem Mittel näher und ähnlicher sind, als andre: daher wir auch jene dem Mittel weniger, als diese, entgegensetzen. Weil z. B. die Verwegenheit der Tapferkeit ähnlicher und näher mit ihr verwandt, die Feigheit aber ihr unähnlicher scheint: so pflegen wir auch diese ihr mehr entgegenzusetzen. Die zweyte, in uns liegende Ursache ist, daß die Extreme, zu welchen wir die meiste natürliche Neigung haben, dem Mittel mehr entgegen zu seyn scheinen. Z. E. ein natürlicher Hang treibt uns zum Genusse des Vergnügens. Dann sind wir weit mehr in Gefahr, in diesem Genusse auszuschweifen, als uns in demselben zu sehr einzuschränken. Diejenigen Fehler scheinen also der Tugend am meisten entgegen zu seyn, zu denen wir die meiste natürliche Versuchung haben. Und dieß ist die Ursache, warum die Zügellosigkeit, die im Uebermaße besteht, der Tugend der Mäßigung mehr, als die Gleichgültigkeit gegen das Vergnügen, entgegen gesetzt ist.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Schwierigkeiten, die bey der Bestimmung und Wahl der Mitte, d. h. bey der Tugend vorkommen.

Das bisher gesagte läuft also darauf hinaus, daß die moralische Tugend in der Beobachtung des mittlern Maßes bestehet: es ist zugleich gesagt worden, auf welche Weise dieser Satz zu verstehen sey, — nähmlich daß wir uns unter dieser Mitte, die gleiche Entfernung von zwey Fehlern zu denken haben, wovon der eine in Uebertreibung und in einem Uebermaße, der andre in einem Mangel, oder in Nichterreichung des gehörigen Grades der Sache bestehet; endlich, daß die Tugend deßwegen sich durch dieses Merkmahl bezeichnen läßt, weil in den menschlichen Leidenschaften und Handlungen es eine solche Mitte giebt, deren Bestimmung und Festhaltung ihr obliegt.

Um dieser Ursache willen kostet es auch Arbeit, ein rechtschaffner Mann zu seyn. Denn es ist nicht leicht, in jeder Sache den eigentlichen Mittelpunkt genau zu bestimmen. Nicht jeder, sondern nur der

Mathematiker, ist im Stande, den Mittelpunkt des Kreises genau anzugeben. Eben so ist es leicht und jedermanns Sache, zu zürnen, und Geld auszugeben und Aufwand zu machen: aber beydes zu thun, nur gegen die Personen, in dem Grade, nur zu der Zeit, in der Absicht und auf die Weise, wie alles dieß schicklich ist: das ist nicht mehr Sache eines jeden. Es ist vielmehr etwas Ausgezeichnetes und Seltenes, und wird eben deßwegen als Vollkommenheit und Trefflichkeit gelobt.

Das Erste, wonach der, welcher den Mittelpunkt zu treffen sucht, trachten muß, ist, daß er sich von demjenigen Extrem, welches der Mitte am meisten entgegen ist, auch am weitesten entferne: so wie die Calypso beym Homer den Steuermann des Ulyssischen Schiffes ermahnt:

„Der Charybdis schrecklichen Rauch
und schäumende Wellen zu meiden."

Denn, wie ich schon gesagt habe, von den beyden Aeußersten ist immer das eine fehlerhafter, als das andere. Wenn es überdieß so schwer und so selten ist, genau den wahren Mittelpunkt zu treffen: so wird man in diesem Falle sich doch wenigstens des geringern Fehlers schuldig machen.

Wir müssen überdieß beobachten, auf welche Seite wir den größten Hang haben. — Denn in diesen Neigungen und Abneigungen ist die Natur des einen Menschen von der des andern sehr unterschieden. Welches die unsrigen sind, können wir am besten daraus sehen, wenn wir das Vergnügen oder den Schmerz beobachten, den uns die Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben verursacht. Von denen nun, welche von Natur die heftigsten sind, müssen wir uns selbst am meisten zurückziehen. Denn schon dadurch können wir hoffen, in die Mitte zu kommen, wenn wir uns weit von dem fehlerhaften Extrem unsrer natürlichen Anlagen entfernen; so wie die, welche ein krummes Holz gerade machen wollen, es auf die entgegengesetzte Seite krumm biegen.

In allen Sachen aber müssen wir am meisten über das Angenehme und das, was uns Vergnügen macht, wachen: denn nie urtheilen wir hierüber als unbestochene Richter.

Diejenige Empfindung also, welche die Alten in der Versammlung der Trojaner, in Absicht der Helena, hatten, die müssen auch wir, in Absicht des Vergnügens,

über-

überhaupt haben; und in jedem Falle, da wir von dem Reize desselben gelockt werden, den Ausspruch jener Alten hinzusetzen:

Aber so reizend sie ist, sie soll nicht unter uns bleiben. *)

Wenigstens werden wir auf diese Weise am wenigsten sündigen.

Dieß sind also die Mittel, obenhin und im allgemeinen angegeben, wie wir den Mittelpunkt zu suchen haben. Vielleicht aber ist es noch schwerer, dieß in einzelnen

---

*) Die Stelle steht in dem dritten Buche der Iliade, im 156sten u. folg. V. wo eine Versammlung von Alten, welche wegen ihrer Jahre an den Gefahren des Krieges nicht mehr Theil nahmen, um den Priamus herumsitzen und bey Erblickung der Helena, welche zu ihnen kommt, ausrufen:

— man kann darüber nicht zürnen,
Daß der Trojaner Heer und die wohlgepanzerten Griechen
Um dieß herrliche Weib lang dauerndes Elend ertragen.
Warlich, sie ist an Gestalt den unsterblichen Göttinnen ähnlich.
Aber so schön sie auch ist: so schiffe sie lieber nach Hause
Daß sie nicht uns und unserm Geschlechte den Untergang bringe.

Fällen zu thun. So ist es z. B. gewiß nicht leicht, in Absicht des Zorns, zu bestimmen, auf welche Weise es erlaubt sey, zu zürnen, auf welche Personen und welche Gegenstände unser Zorn gehen, und wie lange er dauern solle. Denn auch wir Unbefangenen, die wir über Zürnende urtheilen, urtheilen oft unrecht; und nennen diejenigen, welche übertrieben nachgebend sind, sanftmüthig, und die, welche in einen unmäßigen Eifer gerathen, muthvolle Vertheidiger ihrer Rechte. Doch es wird in jedem Falle der, welcher nur wenig von dem Mittelpunkte abweicht, auch nur wenig getadelt, er weiche nun auf der Seite des zu Vielen oder des zu Wenigen ab. Der, welcher sehr viel abweicht, kann dem Tadel nicht entgehen: denn sein Fehler kann nicht verborgen bleiben. Wie groß aber in jedem Falle der Fehler ist, und wie viel Tadel er verdient, ist nicht leicht, im allgemeinen durch Worte zu bestimmen: denn nichts, was bloß Sache der Empfindung und Erfahrung ist, kann auf diese Weise durch Worte angegeben werden. Von dieser Art aber sind die einzelnen Dinge, zu deren Beurtheilung immer die eigne sinnliche Wahrnehmung nothwendig ist.

So viel ist uns also klar geworden, daß die Fertigkeit, das Mittlere zu beobachten, in allen Sachen als lobenswürdig erscheint; daß aber, um am leichtesten in diesen Mittelpunkt zu treffen, wir bald auf der Seite des Uebermaßes, bald auf der des Mangels gleichsam ausschweifen müssen.

Erläuterungen

zum neunten und zehnten Kapitel.

Indem in diesen beyden Kapiteln einige Folgerungen des Aristotelischen Princips ganz richtig entwickelt werden, entdecken sich zugleich einige mangelhafte Seiten desselben.

Zuerst da nach demselben die Tugend nur in der Entfernung von zwey Fehlern, zwischen denen sie in der Mitte liegt, besteht: so bekommen diese Fehler selbst oft den Anschein der Tugend, weil sie von einander selbst noch weit mehr, als die Tugend von jedem unter ihnen, entfernet sind. Nicht feige zu seyn, ist ein Merkmahl des Tapfern. Aber der Verwegne ist auch nicht feige, und er ist in so fern dem Tapfern ähnlich.

Dieß ist freylich im Ganzen nur ein Vorwand, mit welchem der Unsittliche sich selbst täuscht, oder bey Andern entschuldiget. Der Grundsatz des Aristoteles setzt das Wesen der Tugend nicht bloß in die Entfernung von einem gewissen Fehler, sondern in eine bestimmte und abgemessene Entfernung von zwey Fehlern: und dieses Maß glaubt er hinlänglich zu bezeichnen, wenn er der Tugend die Mitte zwischen diesen beyden einander entgegengesetzten Fehlern anweist.

Es würde noch immer sich fragen: ob es in allen Fällen dem Menschen möglich sey, diese Mitte zu erkennen? aber nun kommt die zweyte Bemerkung des Aristoteles selbst noch hinzu, welche sein angegebnes Maß noch schwankender macht. Er gesteht nähmlich in unsern beyden Kapiteln, daß die Tugend wirklich in gewissen Fällen nicht genau in der Mitte zwischen beyden Extremen liege, sondern sich dem einen mehr, als dem andern, nähere. Der Tapfere hat wirklich mit dem Verwegnen mehr Aehnlichkeit, als mit dem Feigen: und dem Verschwender ist der Freygebige bey manchen Handlungen gewiß näher, als dem Geizhalse.

Die Ursache hiervon ist zwiefach. Sie liegt zum Theil in der Natur des Menschen. Es ist, erstlich, bey gewissen Tugenden, die eine Ausschweifung, durch die man sich von ihnen entfernet, nicht so tadelhaft, als die andere. Es ist,

zweytens, im Menschen ein größerer natürlicher Hang zu der einen fehlerhaften Seite, als zu der andern: und da es der Sittenlehre nicht bloß darum zu thun ist, die Tugenden zu definiren, sondern den Menschen tugendhaft zu machen: so muß sie nothwendig ihn vor demjenigen Fehler am meisten warnen, in welchen er am meisten in Gefahr steht zu fallen. Aber, wird der Gegner des Aristoteles sagen, ist nicht durch die erste Erklärung der beobachteten Erscheinung, das Maß der Mitte, wo die Tugend zu finden seyn soll, aufgehoben: und wird sie nicht sodann in eine bloß unbestimmte Mäßigung, deren Grad der Mensch in jedem einzelnen Falle selbst zu bestimmen hat, gesetzt? Und wird, nach der zweyten Erklärung, nicht das Princip der Sittenlehre selbst verändert? Jeder Mensch wird seine natürlichen Anlagen, seine instinktmäßigen und vernunftlosen Triebe zu untersuchen haben, und seine Vernunft, weit entfernt, ihm gerade die Mitte zwischen den an sich möglichen Ausschweifungen des zu Vielen und zu Wenigen als den Punkt anzuweisen, wohin er zu streben hat, wird ihn nur belehren, sich von dem Extreme, wozu er ohne alle Vorschrift geneigt ist, am weitesten zu entfernen.

Wenn aber alles noch der Selbstbeobachtung jedes einzelnen Menschen, und der Beurtheilung der Sachen, in jedem einzelnen Falle, überlassen

bleibt: so scheint das allgemeine Princip nur von wenigem Nutzen zu seyn.

Und daß in der That es dem Tugendhaften überlassen bleibe, bey jeder einzelnen Handlung die so gelobte Mitte selbst zu suchen, oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, zu errathen: das sagt dieser Philosoph in dem letzten Kapitel des zweyten Buchs mit dürren Worten. Er setzt noch hinzu, daß dieß eben die Schwierigkeit, und also das Verdienstliche bey der Ausübung der Tugend sey, den rechten Mittelpunkt, wo die Vollkommenheit liegt, zu finden. Als wenn die Unbestimmtheit der Regel, durch welche die Pflicht des Menschen ausgedrückt wird, die Schwierigkeit bey der Ausübung derselben noch vermehren müßte! Als wenn die Leidenschaften und Gewohnheiten der sinnlichen Natur nicht der Vernunft schon genug Schwierigkeiten in den Weg legten, die Befolgung ihrer deutlichsten Vorschriften durchzusetzen!



